الثقافة السياسية والنهضة الوطنية
فى مصر

صلاح سالم

رئيس التحرير/ د. أحمد شوقى   مدير التحرير/ أ. أحمد أمين








كراسات "مصرية"

سلسلة غير دورية تصدرها المكتبة الأكاديمية

تعنى بالبعد المصرى لقضايا العلم والمستقبل

رئيس التحرير أ. د. أحمد شوقى   مدير التحرير أ. أحمد أمين

المراسلات:

المكتبة الأكاديمية

شركة مساهمة مصرية

رأس المال المصدر والمدفوع ١٨,٢٨٥,٠٠٠ جنيه مصرى

١٢١ شارع التحرير - الدقي - الجيزة

القاهرة - جمهورية مصر العربية

تليفون: ٣٧٤٨٥٢٨٢ - ٣٣٣٦٨٢٨٨ (٢٠٢)

فاكس: ٣٧٤٩١٨٩٠ (٢٠٢)



الثقافة السياسية
والنهضة الوطنية فى مصر

الثقافة السياسية
والنهضة الوطنية فى مصر

بقلم
صلاح سالم



الناشر
المكتبة الأكاديمية
شركة مساهمة مصرية
٢٠١١

رقم الإيداع

٢٠١١ / ٢٨٤٨

حقوق النشر

الطبعة الأولي ٢٠١١م-١٤٣٢هـ

المكتبـــة الاكاديميـــة

شركة مساهمة مصرية

رأس المال المصدر والمدفوع ١٨,٢٨٥,٠٠٠ جنيه مصرى

١٢١ شارع التحرير - الدقى - الجيزة

القاهرة - جمهورية مصر العربية

تليفون : ٣٧٤٨٥٢٨٢ - ٣٣٣٦٨٢٨٨ (٢٠٢)

فاكس : ٣٧٤٩١٨٩٠ (٢٠٢)

هذه السلسلة كانت واردة فى أذهاننا منذ انطلاقة مشروع "كراسات العلم والمستقبل" فى عـــام ١٩٩٧، وتوالى إصدار سلاسله المختلفة (المستقبلية، العلمية، العروض، الثقافة العلمية). لقد طرح فكرتها الأستاذ أحمد أمين، رئيس مجلس إدارة المكتبة الأكاديمية، فى أكثر مـــن مناســـبة خلال حواراتنا العديدة حول التجديد الدائم لمسيرة الكراسات. وعنـــدما صـــار للمـــشروع أسرته الممتدة، التى تضم العديد من الخبرات والكفاءات، صار التخطيط لإصدار السلـــسلة أمراً ممكنا ومطلوباً. ولعل استعراض عناوين كراسات السلاسل الأخرى يجد أن بعـــضها قد اقترب من هدف السلسلة الحالية، وقد آن الأوان أن نسعى معًـــا: المكتبـــة الأكاديميـــة وأسرة الكراسات، إلى تحقيق هذا الهدف من خلال سلسلة خاصة.

ومن حق القارئ أن يتساءل عن هذا الهدف، وأن يتلقى إجابة مباشرة واضحة عن هـــذا الـــسؤال، باعتبـــاره الشريك الذى تصدر الكراسات من أجلـــه، ولا معيـــار لنجاحها إلا قبوله لهـــا وترحيبـــه بهـــا. إن مـــشروع الكراسات بكل سلاسله يـــستهدف نـــشر ثقافـــة العلـــم والمستقبل مصرياً وعربيًا، ويحرص فى ســـبيل ذلـــك على متابعة الجديد على الساحة العالمية، كما يرحـــب بمساهمات الأشقاء العرب، وانضمامهم إلـــى أســـرته. ولأن الدار التى ترعى المشروع تؤمن بالدور الريادى لوطنها "مصر"، وبأن نهضتها تعد قاطرة حقيقية لنهضة العرب، فقد قررت إصدار سلسلة "كراسات مـــصرية"، التى تعنى كما يوحى اسمها بالبعد المـــصرى لقـــضايا العلـــم والمـــستقبل المختلفـــة، الثقافيـــة والاجتماعيـــة والإنتاجية والاستهلاكية والخدمية... إلخ. وفى طرحها لكل قضية، ستعنى كراسات السلسلة بالخلفية المعرفيـــة والعلمية، وتستعرض الواقع المصرى، وتقـــدم الرؤيـــة المستقبلية لصاحبها بالنسبة لهـــذه القـــضية موضـــوع المناقشة. وبهذا التصور المقترح نتمنى أن تقدم السلسلة إضافة نوعية جديدة للمكتبة العربيـــة، وإن اســـتهدفت البعد المصرى والله الموفق.

هذه الكراسة يقدم فيها الباحث الشاب الاستاذ/ صلاح سالم، محرر صفحة "فكـر" بجريـدة الأهـرام، وصاحب الإسهامات الثقافية العديدة التى لقيت الترحيب، ونالت أكثر من جائزة مـصرية وعربية، رؤيته النقدية الخاصة عن "الثقافة السياسية والنهضة الوطنية فى مـصر". إنـه يهديها إلى مصر المكان والإنسان. ويطوف بنا فى رحلة فكرية محبة، تتميـز بالتأصـيل والعمق، فى جذور هذه الثقافة وتطورها التاريخى. وفى كل مرحلة، ينظر إلى الإيجـابى مثل السلبى، ولايجلد الذات، وفى نفس الوقت، يرصد – من وجهة نظره – كل ما يجهض الإيجابيات ويكرس السلبيات. وينتهى بتقديم رؤية لأسس النهضة الوطنية المبتغاة. وكعادة الكراسات، فإنها تقدم هذا العمل راجية أن يلقى الاهتمام والقراءة النقدية، وتفـتح البـاب واسعًا أمام الإسهامات، التى تثرى الحوار حول ما يطرح فيها مـن قـضايا، تـستهدف المشاركة فى بناء المستقبل المأمول للوطن.

د. أحمد شوقى

يناير ٢٠١١

إهداء

إلى مصر ..

المكان الذى كان فى الحضارة كل شىء عندما لم يكن فى العالم شىء ..

والإنسان الذى أدرك معنى الضمير قبل أن يدرك الآخرون معنى الإنسانية ..

صلاح سالم

قائمة المحتويات

استهلال

معنى أن يكون "الكل فى واحد"

عندما يكون "الكل فى واحد" تصبح اللحظة هى الأكثر مثالية لإنجاز مالا يمكن إنجازه فى التاريخ، فعندها يكون الوعى عميقا، والإرادة مكتملة، والأحلام مشرقة رغم كل التحديات التى قد تجابه أمة. ولكن استمرارية كل هذه اللحظة تتوقف دوما على كيفية بنائها، فإما أنها ومضة خاطفة فى عمر الزمن أوحى بها فرد ولو كان ملهماً نيابة عن أمة، فالكل هنا ليس سوى هذا "الفرد"، ومن ثم فاللحظة إلى زوال لأن الفرد كذلك.

وإما أنها إبداع أمة واختيارها، فالكل هنا هو تلك الأمة، واللحظة عندها إلى خلود لأنها أيضا كذلك. ولقد عرفت مصر فى تاريخها المديد بعضا من لحظات مبدعة كانت بالفعل فيها واحداً، ولكن واحدها كان دائماً فرداً ملهماً، ولم يكن أبداً مجتمعاً مريداً، ولذا بقيت إبداعاتها متناثرة، وإنجازاتها متكسرة، تراوحت بين صعود وهبوط طيلة التاريخ.

واليوم إذا كنا نريد لمصر تألقاً دائماً، ندعوها لأن تكون مجددا فى واحد هو ذاتها.. ضميرها وروحها، فعندها ستكون النهضة الحقيقية لأن الإبداع الدائم قرين العناق الأبدى للحرية.

تقديم :

العلم والحرية.. مترادفات الحضارة الإنسانية

ثمة لحظة تحول كبير يمكن وصفه بـــ "الهيكلى" أو "البنيوى" فى مسار حركة التاريخ بين مرحلتين متمايزتين تفصل بينهما لحظة انبثاق الحداثة كمشروع تاريخي مركب وشامل، أحدث تغيراً حاسماً فيما يتعلق بمفردات البيئة التاريخية، وفي طبيعة الإرادات الفاعلة فيها إلى درجة شكلت ما يسمى بـنمط "الذكاء التاريخى الخطى" بديلا عن الذكاء التاريخى "الدائرى".

في **المرحلة الأولى** الممتدة في عصور طويلة سابقة لهذا المشروع، وعلى تباين هذه العصور فيما بينها ساد ذكاء "دائرى" حيث تمحورت مكونات البيئة التاريخية حول الفرد الحاكم، أو الأسرة / البيت الحاكم، أو الفكرة الملهمة الحاشدة وخاصة الدين، فكان لهذا الثلاثي بالأساس قدرة فائقة على صناعة العالم السياسي، كما كانت تغلبه عمليات التراجع والانحدار إلى نقطة الانطلاق الأولى.

ففى العصر الكلاسيكي، حيث بنية المجتمعات بسيطة وتخلو من التعقيد أو التركيب كانت عملية الصعود نحو الحضارة تتحقق للجماعة الإنسانية فى مدى زمني قصير نسبيّاً، لأن الإرادة هى الأكثر محورية وتأثيرا فى هذه العملية، سواء تولدت من وعى فرد/ ملك أو عائلة ملكية، أو بحفز فكرة قومية، أو بإلهام عقيدة دينية، حيث كان التصميم والتوحد حول فكرة أو خلف هدف كفيلان بإنجازه، حيث معيار المقارنة بين الأمم والجماعات الإنسانية فى عالم تقليدى رعوى أو زراعى، وفى ظل بنية تاريخية بسيطة ومتشابهة هو، بالأساس، قدرتها على التوحد وإصرارها على الإنجاز حيث تشكلت عمليات الصعود الحضارى، والنمو الإمبراطورى بفعل آلية الحرب بالأساس، بما تضمنه من توسع فى الأرض، واستيلاء على الموارد الاقتصادية الزراعية أو الرعوية، والتى بها يتم تدعيم الجيوش والإنفاق عليها، بقصد مزيد من التوسع وهكذا دواليك.

وإزاء هذه الطبيعة غير البنيوية لمكونات البيئة التاريخية، تميزت آليات عملها وأنماط تأثيرها بعدم الاستمرارية، وسرعة التحول، وبالانقلابية الجذرية، فالفاعلون في حالة تبدل سريع بين قوة وضعف؛ لأنهم يفعلون باعتبارهم أفراداً، أو أسراً، أو حتى أفكاراً ولذا فهم ينزلون إرادتهم على التاريخ بشكل مباشر يؤثر سريعاً،

وينتهي أثره سريعاً أيضاً دون قدرة على صياغة أبنية تاريخية يمارسون فعلهم من داخلها، قادرة على الاحتفاظ بمقومات هذا الفعل إلى مدى طويل، إذ هم أسرى تحالفات محدودة، وآجال قصيرة محكومة بالعمر البشري.

وبالطبع ثمة فروق هنا بين الأفراد، وبين الأسر الملكية، وبين الأفكار القومية المحفزة أو الأديان الملهمة، فمنها من وما يطول تأثيره، ومنها من وما يقصر تأثيره، ومنها ما ينتهى تأثيره تماما ومنها ما يترك أثرا قابلا للإحياء، وهكذا. غير أن السمة البارزة لهذا النمط من الذكاء التاريخى والتى تبقى عامة ومجردة تكمن فى أولوية الإرادة، وسرعة التغير، كنتيجة لمحورية الفرد، وهشاشة البنى التاريخية التقليدية.

فمثلا، وعلى صعيد الفرد، أتى ملك ملهم مثل نارمر فوحد القطرين، وأنشأ الدولة الوطنية المصرية، على قاعدة حضارة زراعية فى بدايات عصور الكتابة التاريخية. وجاء أسلافه من الأسرة الرابعة ليبنوا الأهرامات؛ فتترسخ أو لتتكثف على أرض مصر حضارة شامخة لا تزال تكافح الزمن "التاريخ" نفسه، ثم يأتي حاكم آخر تعوزه الرؤية أو تنقصه الإرادة فى نهاية الأسرة السادسة، فإذا بمصر تدخل عصور متوالية من الفوضى.

وربما كانت الإمبراطورية المقدونية واحدة من أبرز الأمثلة تأكيدا على دور الفرد فى التاريخ الكلاسيكى، حيث بلغ بها الإسكندر الأكبر درجة اتساع هائلة فى غضون سنوات قليلة وكان ذلك محصلة لروحه الوثابة وعبقريته الحربية، ولذا لم تلبث الإمبراطورية فى التدهور بعد رحيله المبكر بقليل، قبل أن تأخذ فى التفكك بعد ذلك.

وعلى صعيد الأسر أو البيوت الحاكمة نجد فارقاً هائلاً بين الأسرة الفرعونية الثامنة عشرة، أسرة أحمس وتحتمس التي حررت مصر من الهكسوس وأعادت صياغة نظريات الأمن والاستراتيجية القديمة في مصر، والتي لا يزال بعضها إلى الآن يتسم بالجدة والعمق، وبين الأسر من السادسة والعشرين وحتى الثلاثين حيث حكم النوبيون، والليبيون إن ضمناً، أو صراحة وسمعنا أسماء بعنخى، وششنق ملوكاً لمصر بعد تحتمس الثالث ورمسيس الثانى، وذلك قبل أن يتكرس احتلالها فارسيًّا ثم يونانيًّا مع سقوط الدولة / الإمبراطورية الحديثة / العظيمة.

بل نجد هذا التباين داخل الأسرة الواحدة والممتدة؛ فشتان مثلاً بين الأسرة الأموية في بدايتها وفي نهايتها، وكذلك بين العصر العباسي الأولى حيث سطوة أبي العباس، وفتوحات الرشيد، وانفتاح المأمون، ثم العصر العباسى الثاني حيث لا شيء سوى الضعف والتمزق، ودسائس القصور، ومؤامرات الاغتيال، وسيطرة السلطة الرعوية شبة الإقطاعية، المرتكزة على العنصر الفارسى ثم التركى على المجتمع العربى.

وعلى صعيد الفكرة كانت الأديان قادرة على تعبئة أقوام وحشدها معاً، وأيضاً على تمزيق جماعة واحدة بين فرق وشيع. فقد تعذبت المسيحية

من روما قبل قسطنطين، كما تعذبت روما بالمسيحية بعده. وفى المقابل اجتمعت قبائل العرب على ما كان بينها من ثارات حول الإسلام، وما هي إلا سنوات قلائل حتى تحول بدو العرب إلى فاتحين متحضرين أصحاب رسالة خرجوا لينشروها في العالمين.

ومن ثم يمكننا فهم كيف استغرقت الحضارة العربية أقل من القرن بين السابع والثامن الميلاديين فى ذروة العصر الكلاسيكى؛ حتى تتمكن من ريادة الحضارة العالمية بإلهام الإسلام كعقيدة كبرى بثت فى المؤمنين بها رسالة كونية ودعتهم إلى تبليغها للعالم، بما تقتضيه هذه الروح الرسالية من تحضير وترقية أدوات التبليغ حتى تكون الرسالة صادقة وناجعة. لقد نشأت الحضارة فى جيل واحد، واستغرقت بعد ذلك جيلين فقط أو ثلاثة، قبل أن تصل إلى كافة أنحاء العالم القديم، الذى يمكن حصره بما يسمى اليوم عالم المتوسط حيث الشرق الأدنى القديم، وأوروبا وأفريقيا شمال الصحراء، وغرب آسيا على أكثر الأحوال وأفضلها.

وهكذا كانت الحضارة الإسلامية هى الحضارة الوحيدة فى التاريخ – منذ الإسكندر المقدونى على الأقل – التى تمكنت من أن تضع الغرب/ الأوروبى/ المسيحى فى حجمه، وأن تغلق عليه حدوده وأن تجعله لا ينام إلا مرتعدا، ولا يصحو إلا قلقا لنحو أربعة قرون على الأقل. وبالطبع حدث ذلك إبان كان الفتح حقا مكفولا، والحرب أمرا مقبولا، والإقطاع العسكرى واقعا مشهودا، ونماذج البطولة الإنسانية لا تتجسد سوى فى السيف والفارس إما قاتلا أو مقتولا، ولم يكن ثمة معنى لسيادة الدول أو حتى مسماها، فلم يكن التاريخ قد نضج بما يكفى لينتج وعينا الجديد عن مفهوم السيادة وعن الدولة القومية وعن الديمقراطية وحق تقرير المصير وشرعة حقوق الإنسان أو قوانين الحرب التى جعلتها أمرا محرما ما لم تكن دفاعية. فحينئذ كان العرف وحده هو الذي يحكم العلاقات بين الأمم والجماعات، وكانت مصلحة الغالب هي التي تكيفها وتضع لها القواعد والأصول. أما الجماعات السياسية من القبيلة إلى الولاية وحتى الإمبراطورية، فلم يكن ممكنا لها أن تبقى في حال ثبات من دون قتال إذ هى دوما فى كر للتوسع، أو فر خشية الهزيمة على النفس والعرض. لقد كان القتال عملية حيوية أشبه بالشهيق والزفير.

فى هذا السياق لم يكن الانتشار الإسلامي ليستمر، لأن حالة التوهج الروحى الناجمة عن الإسلام لم تكن لتستمر على مستوياتها المتألقة فى مواجهة الطبائع البشرية المتغيرة، والسنن الكونية المتحولة، ومن ثم فقد أخذ العرب فى التراجع تدريجيًا مع ذبول العصور الوسطى، وتقادم النمط الدائرى للذكاء التاريخى، وبزوغ فجر الحداثة وذكائها التاريخى الخطى مع بداية عصر الكشوف الجغرافية متزامنا مع حرب الاسترداد بين العرب المسلمين وأوربا المسيحية على أرض الأندلس، فعاد العرب أدراجهم إلى نقطة الانطلاق الأولى داخل الجغرافية المشرقية.

وهكذا نلاحظ أمرا أساسيا يتعلق بحدود العلاقة بين الثابت، والمتغير فى التاريخ، نلتمسها فى النموذج المصرى، ولكنها تنطبق على أغلب الأحوال. فالحضارة الزراعية التى مثلت سبق مصر فى التاريخ استمرت كذلك حتى هبوب الثورة الصناعية، ورسوخ الحداثة وتغير نمط الذكاء التاريخى، وهى من ثم حققت درجة توازن متوسط بين الثبات والتغير. وأما الدولة المركزية التى مثلت كذلك سبق مصر فى السياسة، فقد زالت نهائيا بوقوع مصر فى قبضة الاحتلال الرومانى قبل بداية العصر الكلاسيكى، ثم الفتح الإسلامى، وذلك بعد تراجعات متكررة أمام الهكسوس الرعاة، والفرس واليونان المتمدينين. وهى من ثم تحقق درجة توازن محدودة جدًّا؛ إذ تنحيز إلى التغير على حساب الثبات. فيما يبقى الإقليم الجغرافى الذى تكونت فيه "الوطنية المصرية" وتراكمت عبر العصور، هو التجسيد الأمثل لخلود مصر كدولة وطنية هى الأقدم والأكثر استمرارا إلى درجة لا تقاربها سوى الصين. ومن ثم فقد مال العنصر الجغرافى إلى مناكفة التغير ، والانحياز لصالح الثبات.

ومن قراءة الحالة المصرية نستطيع أن نجرد قاعدة تقول بأن الذكاء التاريخى الدائرى لم يستطع أن يقاوم التحول الانقلابى على الصعيدين الحضارى والسياسى، سواء فى العصور الكلاسيكية، وبدت مقاومته ممكنة فقط على الصعيد الجغرافى الأكثر ثباتا فى التاريخ. وربما كانت هذه القاعدة هى الحاكم الأساسى الذى يمكننا من تفسير الكثير من الملابسات والتحولات فيما بعد سواء لمصر أو العرب فى تاريخهم الحديث، وهى التى تمكننا كذلك من تشوف مستقبل الرؤية السلفية، والتى تبدو، وستظل عاجزة عن إعمال منطقها فى التاريخ، لأنها تسير ضد مسارات الوعى وصيرورة الزمن، طالما استمرت متنكرة لقيمه الأساسية، التى تصوغ ذكاءه الجديد (الخطى)؛ أى العلم والحرية، بديلا عن طلب الوحدة الشكلية، أو الموت اليائس.

وأما **المرحلة الثانية**، التالية على انبثاق المشروع الحداثى فسادها ذكاء تاريخى خطى، تأسس على مرحلة جديدة في العلم الذي هو بدوره أكثر أبنية التاريخ استقرارا واستمراراً؛ لأنه يقوم سواء في تطوره أو في تأثيره على التراكم. ومن هنا فإن التراكم المعرفي لدى أمة صار بالضرورة – رغم تبدل الحكام وتعاقب الإيديولوجيات – تراكماً حضاريًّا، تحول معه التاريخ إلى أبنية كبرى معقدة ومتمايزة للتقدم حيناً، وللتخلف أحياناً أخرى حسب المواقف من العلم، التي باتت بالضرورة مواقف من التاريخ. ومن هنا أصبحت الدولة القومية / الوطنية هي وحدة الفعل الأساسية، كما أصبح الاستقرار النسبي وليس التغير المستمر والانقلابي هو طبيعة الإرادات الفاعلة في التاريخ. وفى المقابل لم تعد مسألة الإرادة كافية وحدها لإنجاز عملية الصعود الحضارى، حيث فقدت مركزيتها لصالح المعرفة من حيث هى منهج لإدراك الطبيعة واكتشاف كنهها، ولصالح الحرية من حيث هى نمط لصياغة الإنسان وتكوين

فرديته، وأصبح صعود أى مجتمع نحو الحضارة، ناهيك عن هيمنته عليها، بحاجة إلى زمن أطـول نسبيًا يكفى لاستغراقه فى إعادة بناء رؤيته للكون والإنسان. وهكذا استغرقت رحلة الصعود الغربى إلى هذا الموقع نفسه نحو ثلاثة قرون على الأقل، وليس أربعة أجيال فقط كالعرب، بل لم يكن ممكناً لأوروبا أن تدعى حاكمية حضارتها قبـل مطلـع القرن التاسع عشر، رغم سطوع فلسفة التنوير قبل ذلك بقرن على الأقل، لأن الفكـرة المجـردة أو المركزية لم تكن تـستطع أن تحقـق لمعتنقيهـا، مباشرة، كل مقومات النهوض الحـضاري، بـل كانت تحتاج إلى زمن تتحول خلالـه إلـى بنيـة مجتمعية ونمط حياة، إلى إطار كلى شامل عبـر العديد من التحديات وربما الصراعات.

فعلى صعيد العلم، كـان الانتـصار للمـنهج التجريبى فى حاجة الى زمن طويل حتى يتحـول إلى معيار للحقيقة، التى كانت تائهة فـى فـضاء العالم القديم بين الدين والفلسفة والحكمة الشرقية، والتقاليد السحرية الموصولة بتراث غامض كأنـه السديم الكوني الممتد فى زمن الفطـرة أو الخلـق الأول. وبالأحرى كأنه هواء يدور حـول وفـى خلال هذا السديم، فقد استغرق انتصار العلم نحـو القرون الثلاثة، قضاها فى صراعات عدة مع كل السلاطين السابقين على الحقيقة، سواء مع التراث الإنساني المتراكم فى طبقات سـحرية وعـادات بالية، أو حتى فى أفكار متقادمة طالمـا جـسدت روح الحكمة أو العقل الـشرقى القـديم، أو مـع سلطان الكنيسة القائم على احتكار الدين، أو حتى مع المناهج النقليـة والأطـر الـصورية التـى استوعبت وقننت، وتحكمت فى الفلسفة التقليديـة التى ارتكزت على "الميتافيزيقا" حتى ديكارت على الأقل، إن لم يكن كانط.

وأما على صعيد الحرية فكان الصراع أكثـر عنفاً ودموية مع سلاطين الاستبداد وكهنة الإقطاع وشياطين القمع التي طالمـاً احتكـرت التـاريخ، واحتقرت الإنسان، وتحكمت فى مصيره. فالتاريخ مكتوب بحروف الاستبداد، والحرية لم تكن أكثـر من فكرة وليدة تدعى حق الحياة، وحق الاعتقـاد، وحق التعبير، وحق التنظيم، وهى جميعها حقـوق لم تكن فى مخيلة التاريخ البشرى سوى هـواجس وأوهام. وفى عرف الملوك والنبلاء وسدنة الكهانة والإقطاع سوى فوضى وهياج، فقد كان المـيلاد عسيراً والنمو متعسراً فى سـياق ملتهـب مـن معارك، لم تتوقف مع التاريخ القـديم وحراسـه الأشداء. لقد كان الطريق الغربي إلى الحـضارة طويلاً وشاقا لأنه كان شاملاً، ولذا فقد قطعه فـى أربعة قرون لا أربعة عقود أو أجيال، كما قطعته الحضارة العربية، فهل لذلك معنى؟.

ثمة معنى عميق ظاهر وكامن. أما الكامن فهو أن التاريخ قد تحول، وأن العالم صـار مؤسـسة للمجتمع لا الفرد، وأن التطور التاريخى صار بنية تاريخية متكاملة، ناهيك عن كونـه إرادة أوليـة متأصلة. وأما الظاهر فهـو أن الرؤيـة الـسلفية للتاريخ باتت لا تاريخية، وأن مشروعية النهـضة العربية الأولى قد تقادمت، ولا مستقبل مـن دون معرفة / علم، وإرادة / حرية.

وهنا تصبح الإشكالية الرئيسية هى كيف يمكن لمصر أن تعيد بناء مشروعها النهضوى حول ركيزة الحرية غير المتجذرة فى ثقافتها السياسية ؟ ولا يبعد الجواب كثيراً وفى كل الأحوال عن اقتراح صيغ لتجذير مفهوم الحرية، وهى مقترحات ممكنة بالطبع رغم المحددات التاريخية للثقافة السياسية التى تميل إلى الثبات، ولكنها إمكانية مشروطة تاريخيًا بالروح المثابرة والجهد الدءوب للفاعلين فى الحياة العامة المصرية والناشدين لنهضتها الوطنية، وقدرتهم على استيعاب اللحظة التاريخية بكل مكوناتها ثم شق الطريق الخاص لمصر.

مقدمة:

الدولة الوطنية العربية بين الفشل والفاشية!

لعل الاختبار الصعب الذى تخوضه الدولة الحديثة اليوم يتعلق بإمكانية التوفيق بين ضرورتين: الأولى هى رسوخ سلطتها المركزية التى تمنح، لها وحدها، السيادة وتبقيها حية على الدوام. والثانية هى التحكم فى هذه السلطة وحسن توجيهها من قبل مواطنيها الأحرار ولصالحهم؛ أى الجمع بين قيمتين تبدوان للوهلة الأولى متناقضتين، هما: الحضور القوى للدولة، والسيادة الكاملة للشعب. وفى حال نجاح الدولة فى فك شفرة هذه المعادلة تصير دولة ديمقراطية، أما فى حال الإخفاق فإنها تصير إما إلى دولة رخوة عندما تفشل فى ضبط مواطنيها، وفى تأكيد حضورها. وإما إلى دولة مستبدة إذا ما انحازت إلى قوتها ومركزيتها غير مبالية بحقوق المواطنين الذين يصيرون مجرد رعايا.

لا يشير مفهوم الاستبداد هنا إلى نوع معين من أنظمة الحكم (رئاسى / برلمانى)، أو شكل معين من أشكال بناء الدولة (ملكى / جمهوري)، بل إلى نسق سياسي يقوم فى جوهره على الإكراه والتسلط بغض النظر عن مظاهره الخارجية. فالمهم في تشكيل هيكل الاستبداد هو مدى توافر بنية سياسية استبعادية، تمارس حضورها لصالح الأقلية، فيما تستبعد المجموع، وترفض بالمطلق إمكانية تداول السلطة.

وفى سياق الواقع العالمى الراهن ثمة نموذجان أساسيان لبناء الدولة الوطنية / القومية، **الأول** وهو أكثرها كفاءة وأقلها ذيوعا، وإن علا خطابه وصار الأكثر جاذبية فى العقدين الأخيرين، يتمثل فى الدولة الحارسة التى نشأت وتطورت فى سياق المذهب الفردى وبإلهام قاعدة دعه يعمل.. دعه يمر، والتى نضجت تدريجيًا على قاعدة نمط الإنتاج الرأسمالى، الذى مثل بدوره الأساس الذى قامت علية الديمقراطية الليبرالية المعاصرة فى الولايات المتحدة وغرب أوربا، والتى تطورت الى نموذج دولة الرفاة تحت ضغوط النموذج الاشتراكي، الذي طالما مثل قيدا عليها اضطرها إلى مراجعة ذاتها وضبط نزوعاتها الأولى إلى التوحش، سواء في الولايات المتحدة نفسها التي تمكنت بفضل السياسات الاقتصادية "الفوردية" من تجاوز أزمات الكساد الكبير في الثلاثينيات وما بعدها، أو في أوروبا الغربية، التي تمكنت عبر دولة الرفاهة من درء مخلب الشيوعية إبان الحرب الباردة.

وعلى صعيد العلاقة بين الداخل والخارج، تحقق الدولة الحارسة توازنا إيجابيا بين رخاوتها في الداخل كونها دولة رحيمة تخضع غالبا لسيادة القانون، وتضع موضع الاعتبار العام والواسع المنظومة العامة لحقوق الإنسان إذ يتمتع مواطنوها، فيما عدا استثناءات نادرة قد تحركها دوافع عرقية أو دينية، بكل حقوق المواطنة المدنية والسياسية وعلى رأسها الحق فى التعبير عن الرأى والفكر والتنظيم، والمشاركة السياسية بالتصويت والترشيح وغيرها. وبين صلادتها فى الخارج كونها دولة قوية تتمتع فى الأغلب بالمناعة الأمنية واليقظة الإستراتيجية ضمن منظومة فعالة لعلاقاتها الدولية تجعلها مشاركة بقوة فى إدارة الأمن والسلم الدوليين، سواء عبر انضواء أغلبها فى منظمة حلف شمال الأطلنطى، أو الاتحاد الأوربي، أو عبر مشاركتها الأساسية فى منظمات الأمم المتحدة الرئيسية وخاصة مجلس الأمن؛ حيث تحوز الكتلة الغربية بالمعنى الذى حددناه ثلاثة مقاعد من المقاعد الدائمة الخمس صاحبة حق الفيتو، والتى تتمتع بدور هائل فى تسيير دفة الشئون العالمية منذ منتصف الأربعينات رغم تبدلات طفيفة فى هذا الدور، ارتبطت بالتحولات الأساسية فى مرحلة الحرب الباردة.

وإجمالا لا تتورط هذه المنظومة من الدول فى صراعات عبثية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث أدركت أوربا بالذات حكمة التاريخ وتعقلت بالمثل السياسية لعصر ما بعد الحداثة حسبما يذهب روبرت كيجان فى كتابه القيم "أوربا : الجنة والقوة". أو على العكس تتورط بفعالية شديدة ضمن طموح إمبراطورى للهيمنة العالمية، كما تفعل الولايات المتحدة وخاصة منذ انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفيتى؛ لأنها تجمع حسب كيجان بين المثل السياسية لعصر الحداثة، وما بعد الحداثة أو بين مقومات الجغرافيا السياسية، والجغرافيا الاقتصادية فى آن.

أما النموذج الثانى فهو الدولة المتدخلة التى تقوم على التنظيم الدقيق والتحكم الشديد فى شتى جوانب حياة مواطنيها فلا أحد يمر. وإن كان الجميع يعملون فى خدمة الدولة سواء بجهازها البيروقراطى كما كان الأمر فى منظومة الدول السلطوية العالم ثالثية، أو بتنظيمها الحزبى العقائدى، كما كان الأمر لدى منظومة الدول الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى السابق، والصين وكوريا الشمالية وكوبا حتى الآن، وهى المنظومة التى قامت على أساس العقيدة الاشتراكية فى شتى تجسداتها وأطيافها من التروتسكية إلى الفابية، عدا حالة الاشتراكية الديمقراطية فى بعض دول أوربا الغربية، والتى تنتمى الى النموذج الأول نظرا لقيامها على أساس تعددى وليبرالى فى الفضاء السياسى العام، بينما انضوت دول المنظومتين سواء السلطوية العالم ثالثية، أو العقائدية الشيوعية داخل النموذج التدخلى تحت لافتة الأحادية على أصعدة العقيدة السياسية، والإيديولوجية الحاكمة ، والتنظيم الحزبى الواحد، والتنظيم الاقتصادى المخطط، وربما البناء الاجتماعى الطبقى الذى اندمج ظاهريا فى طبقة

واحدة عاملة، وإن تميز عمليا بدافع الفساد البيروقراطى والحزبى وغياب الشفافية فى أجواء مغلقة، ساعدت على الإثراء غير المشروع وعلى التمايز الاقتصادى غير المبرر.

وعلى صعيد العلاقة بين الداخل والخارج، مثل نموذج الدولة المتدخلة انحيازا إلى القمع فى مواجهة الداخل، فى موازاة الصلابة عند التعامل مع الخارج؛ فمنظومة الدول تلك تعاملت بصلابة مع مواطنيها، فحرمتهم من شتى تجسدات المنظومة الحقوقية أو أغلب عناصرها رغم اعترافها بهم كمواطنين، بدعوى الحفاظ على الأمن القومى حيث تسيدت الأجهزة الحكومية والمخابراتية ذات الطابع السيادى عمل الأجهزة التشريعية والقضائية، لدى هذه المنظومة من الدول، على حساب اعتبارات الحرية الفردية فى التفكير والتعبير، والاعتقاد، والتنظيم، والاجتماع وأحيانا السفر إلى خارج وداخل بلدانها نفسها.

وبرغم أن كل التعاملات الصلدة فى مواجهة مواطنيها قد تم تبريرها بمعاداة الخارج لها، فإن دول هذا النموذج التدخلى لم تثبت نجاحات كبرى عند المواجهات مع الخارج، سواء بشكل نسبى فى حالة دول المنظومة العقائدية / الشمولية، قياسًا إلى مثيلاتها من الدول الحارسة، أو فى حالة المنظومة السلطوية العالم ثالثية، التى كشفت أغلب دولها عن قصورات شديدة وأحيانا مطلقة فى هذا المجال قادت بعضها إلى الهزائم العسكرية فعلا، بينما قادت الأخرى إلى الارتهان بقواعد التوازن الدولى طيلة الحرب الباردة، فلم تحقق لنفسها المناعة الأمنية إلا من خلال الخضوع لإرادة أحد القطبين المتصارعين على النظام الدولى، مع التورط أحيانا فى صراعات مع جيرانها لأسباب تتعلق بخلافات حدودية، أو هجرات قبلية كما هو الحال فى بعض الدول العربية، وفى العديد من الدول الإفريقية التى تجسد هذا النموذج بامتياز وخاصة جنوب الصحراء.

ومع نهاية الحرب الباردة، وبزوغ العولمة كبنية تاريخية شهدت دول النموذج التدخلى تحولات جذرية على شتى الأصعدة الداخلية والخارجية ما، قاد إلى تباين مساراتها على نحو كبير أحيانا وجذرى أحيانا أخرى، سواء بين منظومتيها العقائدية الشمولية من جهة، والسلطوية البيروقراطية من جهة أخرى، أو حتى داخل كل منظومة منهما على حدة.

ففى حالة المنظومة العقائدية، انهارت الدولة الشيوعية القائد وهى الجمهورية السوفيتية دون حرب أو صراع مع الخارج، ومالت الدول الأخرى التى لا تزال شيوعية أو اشتراكية، إلى الاعتدال العقائدى والمهادنة فى التعامل مع النظام الدولى مع تطعيم إيديولوجيتها الأساسية بحزمة من السياسات الجديدة، التى تبعد بها كثيرًا أو قليلاً عن خطوطها العامة الأولى وخاصة على الصعيد الاقتصادى، ثم على صعيد التعامل القسرى مع مواطنيها وخاصة بعد ذيوع الخطاب الفكرى للعولمة، وممارسة حق التدخل الدولى الإنساني باسم أخلاقيات ومبادىء الفلسفة الحقوقية على اتساعها، وإن على نحو تبريرى ومتحيز أحيانا.

كما خرجت من فلك هذا النموذج تماما بعض الدول التى تمكنت من إعادة صوغ تكوينها السياسى جذريا، وتبنى النموذج الليبرالى للدولة الحارسة أو على الأقل الاقتراب منه بدرجات مختلفة من النجاح، وتتوزع هذه الدول على مجموعتين أساسيتين:

أولاهما مجموعة دول شرق أوربا حيث سمحت الثقافة السياسية المتجذرة فى التراث السياسى والفكرى الأوربي بدرجة عالية من المرونة فى تعديل الاتجاه وتغيير المعتقدات على المستوى الإيديولوجي والاجتماعى، وإن كان بدرجات مختلفة حيث النجاح الأقصى لدى دول مثل بولندا، وتشيكيا التى تميزت مجتمعاتها دوما، وحتى إبان الحكم الشيوعى، بدرجة عالية من الديناميكية السياسية وقوة التنظيم المدنى، والنجاح الأقل لدى معظم الجمهوريات المنصرمة من داخل عباءة الدولة السوفيتية الأم.

وثانيتهما: مجموعة دول جنوب شرق أسيا التى مارست لنحو العشرين عاما قبل نهاية الحرب الباردة تجربة تنموية ناجحة جدا، تميزت بالتحرر الاقتصادى والانفتاح على العالم والاندماج فى الاقتصاد الدولى مكنتها من الانتقال الهادىء أحيانا الى التعددية والحرية السياسية، كما فى حالة كوريا وهونج كونج، أو تحقيق درجة من الاستقرار السياسى والسلوك العقلانى فى التعامل مع النظام الدولى غالبا، وهى الفئة التى يسميها جون رولز المفكر السياسى الأمريكى المعروف فى كتابه "قانون الشعوب" بـ "الدول المنضبطة"، التى تمارس سياسات عقلانية وتندمج فى الاقتصاد الدولي، ولكن من دون روح ليبرالية حقيقية. والتى يعتقد رولز بأنها، مع دول النموذج الأول الليبرالى تصلحان كأساس للمجتمع الدولي المعاصر حيث يمكن أن يقوم عليهما نظام دولي يرتكز علي مبدأ العدالة.

وأما حالة المنظومة السلطوية، فقد كانت هى الأكثر خطورة حيث واجهت دولها أزمة كبرى مع بروز بنية العولمة وذلك على مستويين أساسيين:

المستوى الأول: ثقافى يتعلق بالخطاب الفكرى للعولمة وفى قلبه مبدأ التعددية الثقافية الذى دعا الى التعبير الثقافى الحر عن الهويات الفرعية / العرقية، والدينية، واللغوية، التى كانت مطمورة تحت سطح الحكم السلطوى ما فجر موجة من الصراعات المذهبية والعرقية والطائفية المتداخلة فى حدودها مع الحرب الأهلية.

وفى المجتمعات العربية عبرت هذه الظاهرة عن نفسها عبر موجة التأسلم **الثالثة** والعنيفة، التى اجتاحت المنطقة عقب حرب عاصفة الصحراء التى تزعمتها الولايات المتحدة، وشارك فيها تحالف دولى كان العرب المعتدلون: مصر وسوريا والسعودية. طالت هذه الموجة بلدان عربية كثيرة على رأسها مصر والجزائر وتونس والسودان، واستمرت فاعلة حتى نهاية التسعينات إذ تغذت على ظاهرة "الأفغان العرب"، التي كانت تنمو منذ الثمانينات، وأنتجت تنظيم القاعدة مع منتصف التسعينيات، الذي اندمج بدوره مع تنظيم

الجهاد المصرى بقيادة أيمن الظواهرى منذ عام ١٩٩٨، ومجلس شورى الجماعة الإسلامية، وجمعية العلماء، وحركة الأنصار فى باكستان، وتنظيم الجهاد فى بنجلاديش، وذلك فى "الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين" والتى مثلت تطورا جذريا فى فكر الحركات الإسلامية من قتال العدو القريب "نظم الحكم العربية"، إلى قتال العدو البعيد أو الأصلي وهو الغرب أو الولايات المتحدة، التى أسميت بـ "الطاغوت الأكبر" وصولا إلى أحداث ١١ سبتمبر.

وكرد فعل على احتلال العراق وانتهاك حرمة الإنسانية العربية، برزت **ملامح موجة تأسلم رابعة** نعيشها الآن، ويمكن أن نميز فيها بين تيارين: **أولهما** يمثل استمرارا للعنف والتطرف اللذين جسدتهما الموجة الثالثة فى التسعينيات كطريق وحيد للانعتاق من مظالم وإهانات الغرب الأمريكى، فى ظل عجز النظم السياسية الحاكمة عن ممارسة خيار الحرب ضد "الظالمين"، وذلك على النحو الذى يتصوره ويجسده جماعات كالقاعدة. وهو التيار الذى برز أكثر فى اليمن والسعودية، ناهيك عن العراق نفسه الذى بات مسرحًا لصراع مفتوح، لم ينهى بعد بين فلول القاعدة وما يشابهها، وبين القوات الأمريكية والبريطانية المحتلة من جانب، ورموز الدولة العراقية الوليدة من رحم الاحتلال نفسه من جانب آخر. ناهيك عن بعض العواصم الغربية مثل لندن ومدريد. أما **ثانيهما** فيسعى إلى الاندماج فى عملية التحول السياسى، التي تجرى فى دول المنطقة كلها بعد الاحتلال والتى يمكن وصفها إجمالاً بـ "التحول نحو التعددية"، وهو تحول يراه أركان الدولة العربية المعاصرة مراوغا يتم فى ظروف ملتبسة، يحاول من خلاله تيار الإسلام السياسى (مدعى الاعتدال) تخلل النظم الحاكمة، واكتساب الشرعيات السياسية والقانونية التى تمكنه من السيطرة على مصائر مجتمعاتها؛ إذ لا سبيل إلى معرفة نواياه الحقيقية من الديمقراطية ومدى احترامه لآلياتها فى المستقبل.

وهكذا ينفجر الصراع الدينى – العلمانى على الدولة المعاصرة. وبينما تنشغل النخبة الحاكمة بقضية تجديد الفكر الدينى سواء لدوافع ذاتية أو بضغوط غربية / أمريكية، فإن الحركات السياسية المتطرفة ومن خلفها التيارات السلفية المتشددة، تطرح مطالب سياسية، تنال من طبيعة السلطة المدنية فى المجتمعات العربية، ومن تركيبة علاقاتها الدولية فى آن. وفى المقابل، وهى بلاشك مفارقة، لا تفكر الدولة العربية فى أن تطرح على نفسها، حقيقة ودون ممالأة للضغوط الخارجية، مطالب تجديد الفكر السياسى، كما لا تطرح التيارات السلفية المتشددة، وتجسداتها الحركية من الجماعات السياسية المتطرفة على نفسها، بشكل حر ومن خارج أسوار وضغوط السجون، مطالب تجديد الفكر الدينى. وفيما بين الطرفين المراوغين، اللذين يستهدف كل منهما فضاء الآخر، تقف المجتمعات العربية حائرة مترددة، ويتبدى أفق الحداثة السياسية العربية مأزومًا إلى أبعد مدى ومضطربا غاية الاضطراب.

والمستوى الثاني: اقتصادى يكمن فى الفجوة الاستقطابية التى تحكم آليات عمل العولمة، حيث نزوعها كبنية تقوم على الثورة المعرفية والتكنولوجية الثالثة أو نمط إنتاج المعرفة إلى توسيع الفجوة الاجتماعية الاقتصادية بين الطبقات داخل المجتمع الواحد، وبين المجتمعات وبعضها البعض شمالاً وجنوبًا؛ نظرا لما يتطلبه اقتصاد المعرفة الذى تقوم عليه من مهارات خاصة ومعارف راقية، تبدو صعبة المنال على تلك المجتمعات/الطبقات، التي لم تلج الفضاء الصناعي نفسه، الذي لعبت فيه المواد الخام والعمالة العادية أو المتوسطة وموارد الطاقة دورا مركزيا، وهذه جميعها أو معظمها كانت متاحة لمجتمعات الجنوب وفشلت في استغلالها لتخلف معارفها التكنولوجية، ومن ثم فإن تقلص أهمية هذه الموارد الآن أمام تصاعد دور المعرفة، لابد وأن يعظم من قصوراتها ويزيد من الفجوة بين الأفقر والأغنى والأقوى والأضعف على صعيد الطبقات والمجتمعات. وبتزايد هذه الفجوة علي نحو حاسم، تتعمق درجة الغبن التي تعاني منها مجتمعات الجنوب في التجارة الدولية لتدني قيمة إنتاجها، ومن ثم قيمة عملاتها واختلال موازينها التجارية، مع ارتفاع نسبة البطالة ومن ثم معدلات التهميش الاجتماعي بين سكانها، ونتيجة لذلك تتصاعد حركات الرفض والاحتجاج وتبرز الأفكار الراديكالية، حيث النزعات اليمينية العنصرية من ناحية، والأصوليات الدينية من ناحية أخري.

ولعل الأمر المهم الذى قد يعمق هذا الاتجاه ربما يكمن فى ثورة الاتصالات ويتعلق بتزايد درجة المكاشفة بطبيعة الخريطة الدولية، لدى كل أطرافها القابعين فى المشهد الكونى أمام عدساته وشاشاته، والحضور المتبادل بين أطراف ومناحى الخريطة العالمية فى صورة واحدة، تحتفظ لكل طرف فيها بدرجات مختلفة من الجمال والقبح، ولكل ناحية فيها درجات أكثر اختلافا من الثراء والفقر، مما يدفع إلى تعميق وتفجير التوتر داخل المجتمعات الأكثر فقرًا وبين طبقاتها وكتلها الاجتماعية وضد نخبها الضيقة وسلطاتها القائمة، ويستدعى من ثم كل إيديولوجيات الرفض لدى هذه المجتمعات وفى قلبها الأصوليات الدينية.

وقد مثلت العولمة على هذا النحو في ممارستها العملية، وبغض النظر عن خطابها الإيديولوجي، قالبًا لتعميم ظاهرة الدول العاجزة عن ممارسة وظيفتها التي نشأت من أجلها، وخاصة على صعيدى تحقيق الأمن، وإدارة التنمية ما جعل هذه الدول مصدرًا للإرهاب، الذى هو نتيجة لفشل أمني واقتصادي معًا لهذه الدول بقدر ما هو فشل لمجتمعاتها في احتواء التيارات الفكرية المتعددة، والثقافات الفرعية التي قد يسندها إلهامات دينية أو جذور عرقية، تؤسس لما يمكن تسميته قوميات مضطهدة داخل هذه الدولة.

وهنا بالضبط نجد أنفسنا أمام قسم من الدول لا هو ليبرالى، ولا هو عقلانى منضبط حسب التقسيم الثلاثى للمفكر الأمريكى جون رولز، وهذا القسم هو ما يمكن تسميته بـ "الدول الفاشلة".

ومفهوم الدولة الفاشلة يعني أنها تفتقد للقدرة على إدارة وتنمية مجتمعاتها، كما تفتقد لاحترام القانون وللشرعية فى الداخل، كما تفتقد لروح التعاون واحترام الآخر؛ الأمر الذي يثير لديها نزعات الصدام مع الغير، وإيذاء نفسها بالصراعات القبلية والدينية والأهلية كما حدث بالفعل فى حالة البوسنة والهرسك فى قلب أوربا كاستثناء، وفى حالات عديدة فى إفريقيا جنوب الصحراء كالصومال وبوروندى، ورواندا، وغيرهم تجسيدا للقاعدة.

فى هذا السياق تعكس الكثير من الدول العربية حالات مختلفة للفشل سواء الاقتصادى، أو الثقافى، إلى الدرجة التى تدفعنا إلى التساؤل عما هو "الأصل" أو "القاعدة" وما هو الاستثناء للتكوينات السياسية المعاصرة، التى نشأت ضمن عملية ترتيب الجغرافيا العالمية بعد الحرب العالمية الأولى فى أضيق الحدود، والثانية فى أوسعها كتتمة لدورة تاريخية طويلة نسبيًا من الاستعمار الكلاسيكى الأوروبى وخاصة البريطانى - الفرنسى؟ هل الأصل هو تماسكها الوطنى أم احترابها الأهلى؟ يدفعنا إلى التساؤل حقيقة أن العديد من الكيانات التى التحمت سياسيًا فى إطار دول وطنية موحدة إبان الحرب الباردة ولنحو الخمسة عقود، بدت معرضة للتحلل إلى ما كانت عليه سابقاً بمجرد انتهاء الأخيرة وانسحاب غطائها الثقيل عن نمط التفاعل الدولى؛ حيث انتعشت مظاهر التفكيك التى أصابت عدداً كبيرًا من الدول التى سادها القمع وخلت من تجربة مركزية، تقوم على الصهر الطوعى، أو افتقدت لتقاليد تاريخية بعيدة، تقيها عوامل التفكك.

بدأت موجة التفكك هذه أوائل التسعينيات من الصومال، الذى بلغ حد اللادولة نتيجة لالتحام المعضلات الاقتصادية المتزايدة، بالعنصر القبلى - الإثنى القاتل للتكامل الصومالى. كما امتدت إلى السودان الذى يعانى منذ عقود ثلاث مشكلات التكامل الوطنى بين الجنوب والشمال لدوافع إثنية تخص الجنوب، وميول سياسية راديكالية مندفعة تتغذى على إيديولوجيا إسلامية لدى الشمال، وتعبر عن نفسها فى محاولة فرض الشريعة قسرًا على الجنوب، وصولاً إلى حد الافتراق شبه النهائى، والذى سوف يتحدد فى استفتاء يناير من العام ٢٠١١م. ناهيك عن الأزمة التى لم تزل متفجرة بين الشمال والشرق فى دارفور، والتى تحمل هى الأخرى ملامح التدويل؛ لأنها تأتى فى سياق مرحلة ما بعد سقوط بغداد وشروطها بالغة التعسف، فما هو كل عربى صار الآن قابلاً للتدويل، بعد أن صارت الولايات المتحدة لاعبًا وحكمًا فى شئون المنطقة نفسها، بدلاً من كونها فقط المراقب من الخارج بحكم كونها القطب الأعظم فى النظام العالمى.

وتكاد حالة الفشل تنال الآن من لبنان، الذى يستعيد هذه الحالة بعد هدنة قصيرة من الحرب الأهلية لم تطل إلا عقد ونصف العقد كنتيجة لكثافة التناقضات الطائفية والسياسية فى الداخل، ولضغوط العنصر الإقليمى بل والدولى من الخارج. فلم يكن اغتيال الرئيس الحريرى أحد

أبرز وجوه السياسة اللبنانية، ونقاط تمفصلها في العقدين الماضيين ونزوع المعارضة اللبنانية إلى استعداء الخارج الأمريكي – الأوربي على الحكومة القائمة ودعوتها إلى تحقيق دولي، وسعى هذا الخارج إلى تدويل القضية على حساب السيادة الوطنية للبنان، إلا تعبيرًا عن فشل الدولة اللبنانية، التي يعوق انزلاقها النهائي حتى الآن بقايا وعي حاذق لدى بعض أطراف نخبتها السياسية.

ويمثل العراق حالة مثالية للصراع بين الطائفية والوطنية، فهو يدخل هذه المرحلة تدريجيًا منذ التسعينات الماضية أعقاب غزوه الفاشل للكويت وخضوعه للحصار الدولي، وقبوله لحظر الطيران في الشمال والجنوب حيث مركز الثقل الكردي والشيعي. ثم تنامى الأمر بعد احتلال بغداد وسقوط النظام وتفجر الأزمة الطائفية، التي تربك القدرة العراقية على الاستقلال وتعطل مسيرته الى التحرر، إذ تجعل كل طرف من الطوائف الكبرى المتصارعة على السلطة "الشيعة والسنة والأكراد" مشغول بالآخر أكثر مما هو مشغول بالاحتلال، وكذلك بطبيعة الدستور ومدى مركزية "التي تعنى في السياق التاريخي والثقافي والسياسي العربي مدى وطنية" الدولة العراقية.

فالسنة الذين يتركزون في الوسط العراقي ويلتحمون حول مركزهم في بغداد، التي قادت عملية التوحيد الوطني منذ العشرينيات تحت الحكم الملكي ثم البعثي هم من يأخذون موقف الدفاع عن الوطنية العراقية. أما الأكراد فينزعون منذ زمن إلى الاستقلال بفضاء خاص، وقد اتسمت مطالبهم حتى انهيار النظام البعثي بالتحفظ والاقتصار على الحكم الذاتي، ثم تنامت فيما بعد الانهيار إلى فيدرالية يضمنها الدستور، ما يعتبره السنة خطوة أولى على طريق الانفصال. وفيما بينهم هناك الشيعة الذين يتأرجحون بين ميول انفصالية ووطنية، إذ يدركون أن الانفصال يجعل منهم كيانًا صغيرًا هشًا يقع تحت نفوذ الآخرين خصوصاً إيران، وهم لا يحبذون ذلك رغم مذهبيتهم الشيعية حيث التيار الغالب عليهم يبقى وطنيّاً ولا يفتقر تماما للبعد العربي، وفى المقابل يشعرون بالحنين إلى ماضٍ كانت فيه البصرة كيانا كبيرا مستقلا يحتضن مذهبهم، ويحول دون السيطرة السنية التي دامت في القرن الماضي وما جرى خلاله من دراما سياسية قمعية وخاصة في العصر البعثي. ما يعني أنهم يحملون ثارات تجاه السنة، وحنيناً الى ماضيهم المستقل من ناحية، بقدر ما يخشون هواجس التهميش، إذ ما فقدوا اللحمة الوطنية العراقية التي صاغت العراق الكبير مكانا ومكانة من ناحية أخرى.

وبغض النظر عن مدى شرعية مطالب الفرقاء العراقيين، تكمن المعضلة الكبرى في فشل تجربة القرن العشرين في إنجاز عملية الصهر العرقي المذهبي الجهوي، فبقيت بوتقة الوطن هشة تحوي كتلاً متساوقة، ولا تجسد نسيجاً وطنيّا موحداً حتى وإن بقى هناك هوامش أو تيارات على الهامش لا تعوق دفق التيار الأساسي. والمشكلة على هذا النحو تبقى وليدة ممارسات سياسية واختيارات عملية، وربما أنانية، للنخب

الحاكمة وليست وليدة خصوصيات عرقية أو حتمية ثقافية لا فكاك منها.

ولا يقتصر فشل الدولة العربية على أوطان كالصومال والسودان ولبنان والعراق، ناهيك عن فلسطين، التى عجزنا عن أن نجعل منها وطنا منذ ستة عقود، فلم تلحق بقطار عصر التحرر الوطنى من الأساس - وعلى سبيل الاستثناء العالمى - بل يمتد إلى الجزائر التى تجسد هى الأخرى نموذجًا للفشل العلمانى فى قيادة الدولة، من خلال الصيغة القومية المحملة بخليط من شحنة يسارية كأغلب الدول العربية "التقدمية"، وهو الفشل الذى أدى الى نمو المرجعية الإسلامية السلفية والتى تمكنت من استغلال الأزمة الشاملة، التى أحاطت بالمجتمع الجزائرى مع بداية التسعينات لتخطفه من الدولة العلمانية أو تخطف الدولة العلمانية منه، فصار الصراع بين الطرفين لأكثر من العقد ولم يكسب أحد، بل خسر المجتمع نحو مائة وخمسين ألفا من خيرة أبنائه ناهيك عن الموارد الاقتصادية المستنزفة.

وعلى نحو مقارب جرت الأمور فى ليبيا التى تورط نظامها فى كل الآثام من الاستبداد السياسى، إلى الفساد المالى، والمغامرات الخارجية المكلفة، والمشاحنات غير المجدية بحجة أنه يملك طموحًا قوميًّا، ونزعة استقلالية، ومشروعًا أيديولوجيًّا يمكن تصديره الى العالم. وظل الشعب يدفع ثمنًا باهظًا لهذا المشروع الغامض للنظام الليبى وما كان يتطلبه من بناء ترسانة أسلحة كيميائية، ونزوع إلى محاولة امتلاك أسلحة نووية، قبل أن ينقلب النظام على نفسه خشية تكرار نموذج صدام حسين، مجردًا نفسه من كل تلك الأحلام، طلبًا لمجرد البقاء دون أن يكلف نفسه عناء تبرير سلوكه، وشرح موقفه لشعبه، والإجابة على تساؤلاته المحبطة والصامتة: لماذا كان هكذا، ولماذا صار كذلك ؟.

وعلى نحو مشابه، أو مع تغير بسيط فى التفاصيل، تجرى الأمور فى سوريا، واليمن فى القلب العربى، وباقى الدول العربية المغاربية والخليجية على الجانبين، وإن كان بأشكال مختلفة وأقدار متفاوتة.

ويمكن اعتبار الموجه الإرهابية التى امتدت طيلة التسعينيات فى مصر، محصلة لتفاعل فشل الدولة القائمة فى إنجاز وظيفتى الأمن والتنمية، ولكن الفارق بين مصر من ناحية وبين الجزائر والسودان مثلا، من ناحية أخرى يتمثل فى قوة المجتمع وعراقته وعمق حضور وتغلغل الدولة فيه، وتراكم طبقاته الثقافية على النحو الذى أبقى الموجة الإرهابية فى مصر أقرب الى السطح، وجعلها فى الجزائر أقرب إلى زلزال هز المجتمع الذى لم تتركب ثقافته فى طبقات مثيلة، ولم تتغلغل الدولة بالقدر المشابه والموازى لما عليه الحال فى مصر.

من ثم فإن الحفاظ على الدولة المدنية العربية أو ما تبقى منها يحتاج إلى تغيير جذرى وإصلاح حقيقى، يستجيب لمطالب النهضة العربية المؤجلة ويلبى أشواق المثقفين والمفكرين العرب إلى

الديمقراطية والتحرر بمعناهما الواسع. وإذا كانت النظم العربية قد ارتعدت فرائسها، وتعاملت باهتمام وتحفز قلق مع مشروع التغيير الأمريكي من الخارج، والذى انطلق من أولوية تجديد الفكر/ الخطاب الدينى كنتيجة منطقية لأولوية مواجهته الغائمة مع الإرهاب، فلم يعد منطقيا أن تهمل النخبة العربية الحاكمة كل الأفكار النهضوية والمشروعات الإصلاحية التى قدمها عشرات من المفكرين والمثقفين العرب من دعاة الإصلاح على طول القرنين الماضيين من رفاعة الطهطاوى مرورا بمحمد عبده وزكى نجيب محمود، وحتى محمد عابد الجابرى وجابر الأنصاري وحسن حنفى، وكذلك كل الدراسات التى قدمتها مراكز التفكير والبحوث والدراسات العربية، التى نمت فى إطار نزوع عقلانى للثقافة العربية، ومحاولات جادة للنقد الذاتى فى ربع القرن الماضى وعلى رأسها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ومركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، فالمطلوب الآن هو الحوار مع هذه النخبة وتلك الأفكار والمشروعات الإصلاحيه، وتبنى ما هو ممكن من بينها لإعادة رسم ملامح الدولة العربية الحديثة، وهو ما لن يصبح ممكنا إلا بإلهام فكر سياسى جديد متسامح هو الشرط اللازم والأولى لتحرير المجتمعات العربية من ربقة التيارات الأصولية المتشددة والحركات السياسية المتطرفة، التى تبقى كالطحالب والفطريات ولا تنمو إلا فى البرك الراكدة ولا تهلك إلا تحت دفق التيارات القوية، سواء كانت للمياه فى الأنهار الجارية، أو للحرية فى المجتمعات الإنسانية.

تمهيد أولى حول المفاهيم:

الثقافة السياسية ..والتنمية .. والمشروع النهضوى

ثمة وجهان معياريان ومتقابلان لظاهرة الثقافة: **الوجه الأول** موضوعى أو سوسيولوجى يشتبك بعلم الأنثروبولوجيا ويستند إلى علم الاجتماع وخاصة لدى المدرسة الفرنسية بزعامة دوركهايم. والثقافة لديه نمط عيش وأسلوب حياة، تسقط فيه الرموز على الوقائع مباشرة وتندمج فيه حركة الصور والشخوص وتنتفى فيه إلى حد كبير المسافة الفاصلة بين الرؤى والسلوك. وهنا يصبح فعل "المعاش" هو المؤسس لفعل "التأمل" فى حياة البشر إذ أن حركتهم هنا لا تصدر عن رؤية سابقة بالضرورة، وإن أمكن استخلاص هذه الرؤية من حركة الجماعة الإنسانية "القومية"، بعد أن تكون قد تقررت فى واقعها التاريخى بشتى جوانبه.

هذا الوجه الثقافى يهتم بالقاعدة بأكثر من الاستثناء، ويصنع القانون الجمعى بأكثر مما يغذى الحالة الفردية. ومن ثم فهو الوجه الأصلح لبناء الكيانات الكبيرة /الفوقية/ الجمعية؛ لأنه يتمتع برؤية توافقية على الصعيد النظرى، ونزعة "تكاملية" على الصعيد العملى؛ إذ ينبع من المشترك الإنسانى الذى تؤسس له وحدة الجنس البشرى، ويتغذى على التجربة التاريخية المشتركة التى تمثل معينا لا ينضب للخبرة الإنسانية. ولذا فهو الوجه المهيمن على النزعات الفكرية ذات الطابع الإنسانى والكونى، فرغم انطلاقه من روافد موضوعية وليست مثالية، فإن تفتحه للتجربة الواقعية، والخبرة البشرية، ينتهى إلى مواقف أكثر تسامحًا ونزوعًا إلى الانفتاح على التاريخ والآخر، ومن ثم يمثل قاعدة راسخة لبناء الدول والأوطان، بعيدا عن تيارات التفتيت المذهبى والعرقى.

والوجه الثانى: يمكن تسميته بالذاتى/ المثالى "السيكولوجى" ويستند بالأساس إلى النظم الفكرية المكتملة، أو التى تدعى الشمول كالدين والفلسفات المثالية ذات الطابع الميتافيزيقى، والإيديولوجيات الكبرى. والثقافة كما يراها هى بناء عقلى شامل ونظام صارم للأفكار يفسر نفسه بنفسه، تستطيع أن تجد داخله كل الحقيقة إذا ما حاولت وكنت أكثر "إيمانا/ الدين، أو اعتقادا/ الفلسفة، أو ثورية/ الإيديولوجيا". ذلك أن الحقيقة لديه ليست خبرة حية تكتشف فى التجربة، بل رؤية تصدر عن تأمل ذاتى سابق على التجربة. والتأمل نفسه قد يكون فعلا إنسانيا خالصا، أى إبداعيا محكوما فى سقفه الأعلى بوعى البشر أنفسهم وإلهاماتهم، التى تجدها فى فكره فلسفية أو تعبير أدبى أو فى أى من منتجات الوعى. وقد

يكون فعلا تأويليا فقط ينطلق من أو يستند الى نص مقدس ابتداء، ويخضع فقط لتفسيرات البشر وهم يصوغون به ومن خلاله رؤاهم المجتمعية والسياسية بأقدار متباينة من التفرد والخصوصية بين المجتمعات الإنسانية.

هذا الوجه الثقافي يتغذى على ما هو ذاتي، ويهتم بالحالة الفردية أكثر من القانون العام، ويسعى فى نهم إلى التعبير عن الاستثناء، وليس تجريد القاعدة لأنه ينبع من الروافد التى تصوغ الخصوصية الإنسانية كالعقيدة الدينية، والمذهب الفلسفى، والروح القومية. وتبدأ مشكلة هذا الوجه عندما ينشغل فقط بتأكيد هذه الخصوصية، غير مكترث بالمشترك الإنساني بين الجماعات المغايرة، فتكون المفارقة فى أن الفكر الذى ينبع من روافد مثالية أو روحية، فلسفية أو دينية، هو الذى ينتج وعيا حديًّا استبعاديًّا لا يتحمس للتعدد، ولا يكترث بالتواصل مع الخصوصيات الأخرى لصناعة كيانات أكبر وأوسع.

وهو قد ينزع إلى طموحات عالمية، ويمتلك دعاوى رسالية بحكم مثاليته، ولكنه دائما ما يصل إلى نتائج نقيض لطموحه؛ إذ يفتقد إلى تعددية الوسائل والآليات والرؤى فى تبليغ ونشر رسالته، التى لا يتصور لها سوى صيغته هو، التى توصل إليها. ومن ثم فهو يقع فى أسر النرجسية الثقافية، على منوال ما يسود لدى التيار السلفى فى الثقافة العربية، الذى يرى طريقه هو الوحيد الموصل إلى الله، وهو ليس الوحيد، بل فقط آخر تجليات هذا الوجه، الذى تجده كامناً خلف تجارب دينية وحضارية وقومية سلبية كالحروب الصليبية، ونزعة المركزية الأوروبية، والعنصريتين: النازية والفاشية وغيرهما.

وظنى أن الإدراك الإيجابى لظاهرة "الثقافة" يثير ضرورة التكامل بين التعريفين "الذاتى / السيكولوجى" و"الموضوعى / السوسيولوجى" لأن الانحياز المطلق لأى منهما قد يؤدى لإهدار جزء مهم من حكمة المجتمعات الإنسانية أو من خبرتها. فالتعريف السوسيولوجي مثلا إذا ما اعتبرناه وحده هو المرجعية لتصورنا عن الثقافة، قد يصل بها إلى تصور عدمى يفرغها من جوهرها كإطار للتمايز بين الأمم، والتنافس فيما بينها على النحو الذى يحفز الوجود البشرى، ويجعل لحياة البشر معنى، وللثقافة حضورا فى التاريخ. بل ويتيح إمكانية التكامل فيما بينها، عبر الاعتراف بالتنوع الذى يثرى المشترك الإنسانى، ويحرك جدلية التاريخ.

وفى المقابل فإن إطلاق التعريف "السيكولوجى" يهدر الجزء الأهم من خبرة المجتمعات الإنسانية "التاريخ"؛ إذ لا يمكن الحكم على أى نظام للأفكار بالصلاحية أو العكس إلا بمقدار ما يثمره فى حركة الواقع لدى الجماعة التى تمارسه، مهما كانت جاذبيته اللفظية أو هندسته العقلية أو حتى نزعاته الفكرية. فمن دون معيار الصلاحية العملية والتحقق فى الواقع يكون هذا الوجه بابا لا للحفاظ على الخصوصية أو إثرائها، بل إلى الانغلاق والتقوقع فى كهوف الزمان، وسراديب المكان، ما يمثل تكريسا

للتخلف، ناهيك عن كونه وصفة للقطيعة والعداء مع الآخر. ومن ثم تنبع مخاطر الإدراك المثالي من قدرته على حفز النزعات التفكيكية، التي قد تنال من وحدة الدولة والوطن.

وأما عن علاقة **الثقافة بالسياسة**، فثمة مدرستان متقابلتان في الفكر السياسي: **الأولى** تؤكد على أولوية الثقافة باعتبارها المتغير المستقل والقادر على إنتاج النموذج العقلي "الشامل"، والذى يتعين على السياسة تجسيده في الواقع، لأن الواقع – حسب هذه المدرسة – إذا لم يكن قابلاً للحياة والتطور، من خلال هذا النموذج "المقدس" في الإيديولوجيا الدينية، و"المطلق" في الإيديولوجيا الوضعية، فهو واقع مغترب عن التاريخ الخاص بالجماعة الإنسانية، إما بخروجه على سنن الوجود، وإما بوقوعه في إسار الوعي الزائف، ولذا فعليه العودة للنموذج "الثابت" دائما. **أما الثانية** فتعتبر أن الممارسة السياسية هي الحقيقة الأولى في العالم، والتي تنبت دائمًا من المصلحة وتتحرك في إطار المتغير، ولذا فعلى الثقافة – التي لا تعدو حسب هذه المدرسة أن تكون مجموعة من الرموز والقيم والتفصيلات الخاصة بالضمير الفردى – أن تتكيف دائما مع الممارسة، السياسية. ونعترف ابتداءً بأن الثقافة تغذيها الرموز، وأن السياسة تحكمها المصلحة، ولذا فهناك مسافة ما بينهما، ولكنها في الحقيقة تلك المسافة التي تفصل بين المثال والواقع، والتي لا تحول دون إلهام المثال المبتغى، للواقع المتحرك؛ إذ بدون هذا الإلهام الخاص تبدو العملية السياسية نفسها كنسق براجماتي، مغلق على نفسه يدور في فراغ إنساني على نحو يجعلها – ضد مقصد أنصارها – إيديولوجيا جديدة من النوع الردىء.

وكذلك فإن تاريخ الثقافة، وحركات التغير الاجتماعي تدحض هذا التصور الثنائي، وتبين أن الثقافة سياسة غير مباشرة، وأن السياسة ثقافة بلا جذور، أن الثقافة سياسة على مستوى النظر، وأن السياسة ثقافة على مستوى الممارسة، فهناك ما يسمى بالثقافة السياسية.. التمهيد للسياسة بالثقافة، وتحقيق الثقافة بالسياسة؛ حيث إن مراجعة الإيديولوجيات السياسية المعاصرة مثل الرأسمالية والاشتراكية، والقومية بل الصهيونية، لا تجد فرقاً بين الثقافة والسياسة، فقد قامت الرأسمالية كنظام سياسي على الليبرالية كتيار فكرى، كما قامت الشيوعية والاشتراكية كنظام سياسي على الأفكار الاجتماعية حول العدالة والمساواة كأفكار فلسفية، وتأسست القومية كنزعات سياسية على أفكار القوم والجنس واللغة والتاريخ والأصالة، والعودة إلى التاريخ التي حملها الفلاسفة، بل إن الصهيونية قبل أن تتجسد في دولة كانت فكرا وثقافة وتراثا في أحلام بعض المفكرين اليهود الغربيين؛ خاصة في روسيا وأوروبا الشرقية[1].

ومن هنا تبرز الأهمية القصوى لمفهوم **الثقافة السياسية**، الذي يعنى بالقيم السياسية التي تفرزها الأوضاع الجغرافية، والظروف التاريخية،

١- د. حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، دار قباء، ١٩٩٨، ص ٢٠٧.

والمعتقدات الدينية وأنماط التنشئة[1]. هذه القيم تعنى بالأساس ثلاثة أنماط من التوجهات: التوجهات نحو النظام السياسي، والتوجهات نحو الآخرين فى النظام السياسي، والتوجهات نحو النشاط السياسي الذى يقوم به الفرد ذاته[2]، بما يعنيه ذلك من تأثير بالغ لنمط الثقافة السياسية العام على الحياة السياسية لدى أى مجتمع إنسانى، حيث يبقى التوافق بين الثقافة السياسية والبنية السياسية أمراً جوهريًّا لاستمرار النظام السياسي ودلالة على التكامل بين بنى المجتمع الفكرية والسياسية، لكل نمط من الثقافة السياسية ما يقابله من البنى السياسية أو ينمو ويتطور فى ظله، ولن يكون بالإمكان قط إرساء قواعد ممارسة ديمقراطية سليمة وتكريسها، فى إطار بنية سياسية ملائمة، إلا عندما ترتقى بنية الثقافة السياسية لهذه المجتمعات إلى مستوى قواعد وأسس العمل الديمقراطى بمبادئه ومضامينه، التى ترتكز على الإيمان بالمواطنة وما يترتب عليها من حقوق وامتيازات واعتبارات إنسانية أهمها المساواة والمشاركة السياسية الحرة، فمن غير الممكن إقامة بنية سياسية خارج الإطار الثقافى السائد مجتمعياً.

ومن هذه الزاوية يكون التمييز بين ثقافة المشاركة وثقافة الخضوع، **فالنمط الأول** ينظر إلى الأفراد على أنهم مواطنون، ويؤكد على ضرورة مشاركتهم فى صنع السياسات والقرارات، وليس مجرد الامتثال لها. أما **النمط الثانى** الثانى فيدفع الأفراد نحو عدم الاهتمام بمعرفة قواعد وأساليب إعداد القرار، وجعل اهتمامهم ينصب على معرفة ما يمكن أن يرتبه القرار من نفع أو ضرر لهم، كونه ينظر إليهم كمجرد رعايا، وليس كمشاركين إيجابيين فى العملية السياسية[3]. وعلى العكس من ثقافة الخضوع يكون المواطنون فى ظل ثقافة المشاركة قادرين على التحكم بعمل النظام السياسي بوسائل مختلفة كالانتخابات والتظاهرات، وتكون الأحزاب وجماعات الضغط والمصالح وتنظيم الإضرابات والاحتجاجات، بينما تستمر علاقاتهم بالنظام وقرارته وسياساته فى إطارها الساكن أو الجامد فى ظل ثقافة الخضوع. وعلى نفس القدر من الأهمية، يأتى مفهوم "التنمية" بالنسبة لجميع المجتمعات، باعتباره عملية النمو المستمر والمعتمد على الذات، والذى يتحقق من خلال مشاركة أفراد المجتمع الذين عملوا طبقا لرغباتهم وميولهم، وكما يتراءى لهم وتحت انضباط ذاتى نابع منهم؛ قصدًا إلى تحقيق أهداف مجتمعية على رأسها القضاء على الفقر، وإتاحة الوظائف المنتجة، توفير الاحتياجات الأساسية، وذلك مقدمة لإنجاز التنمية الشاملة، والتى تعنى تغيراً فى البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، تسعى أساسا إلى تحقيق مزيد من

[1] – د. إكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر: عناصر الثبات والتغير، فى كتاب: النظام السياسي المصرى وتحديات الثمانينات، مجموعة باحثين، تحرير د. على الدين هلال، مكتبة نهضة الشرق، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ١٢٩.

[2] - Walter A. rasenbaum, political culture, New York, praeer prajer puplishers, 1975. P.7.

[3] - Sidney verba, compattiv political culure, in : Lucian w. Pye and sendney verb, eds political culture and political development. (Princeton, Nj: Princeton university press, 1965).. P.P.529 533.

الإشباعات المادية وغير المادية بمختلف أنواعها، وعلى النحو الذى يضمن الارتقاء الحقيقى بالمواطن، سواء فيما يتعلق بدخله أو فيما يتعلق بسلوكياته ومفاهيمه، وتصرفاته، بما يعينه ذلك من افتراض وجود نظام حكم ديمقراطى جنباً إلى جنب مع المؤسسات والنظم التى تضمن العدالة وتحمى أفراد المجتمع من أى تيارات لا تتفق مع قوانين العدالة المعروفة، والمقبولة من أفراد هذا المجتمع(١).

وبلا شك يظل مفهوم الثقافة السياسية، كأحد المفاهيم المركبة من عناصر شتى، أقرب إلى الاستمرار التاريخى، وإلى الثبات النسبى إذ يتعلق بمحددات اقتصادية وجغرافية، واجتماعية، لكن الذى لا شك فيه أيضا أن هذه المحددات ليست ثابتة ثباتاً مطلقاً، وأنها تظل قابلة للتغير ولو ببطء، أو على المدى البعيد، فلا تنفى هذه القدرة على التغير إلا مدرسة الحتم البيئى أو الجغرافى، التى صارت تحتل مكانا هامشيا على الخريطة المعرفية. غير أن هذا التغيير يتطلب فعالية إنسانية كبرى تنطلق من إيمان كامل بالقدرة على هذا التغيير، ومن رؤية واضحة لأبعاده ومتطلباته وحدوده. وبمعنى آخر فإن القول بوجود عناصر للثقافة السياسية تتسم بالثبات النسبى لا ينفى إمكانية التأثير فى هذه العناصر، أو حتى صياغة عناصر أخرى مضافة إليها أو بديلة لها ينجم عنها إعادة صياغة منظومة القيم والاتجاهات المحمولة والمتضمنة فى هذه الثقافة على نحو، يختلف نسبيًا عن منظومة القيم والاتجاهات السابقة عليها.

ولا شك كذلك فى أن ثمة علاقة وثيقة بين أنماط **الثقافة السياسية** التى تسود أى مجتمع، وأنماط **التنمية** التى تقود أو تحمل عبء تطوره التاريخى، والافتراض الأساسي لهذه الدراسة هو العلاقة الإيجابية بين الثقافة السياسية الديمقراطية أو نمط "ثقافة المشاركة" وبين التحقق الأمثل للتنمية فى مفهومها (الشامل) حيث الحرية السياسية، وحرية التعبير الفردى عن الذات.. ليست فقط وسائل إنجاز النمو الاقتصادي، ولكنها أيضاً غايات مطلوبة لذاتها تأكيداً لإنسانية الإنسان وتحقيقاً لانعتاقه الروحي من شتى القيود التاريخية التى طالما كبلته، وبخاصة تلك القيود السياسية، وبمفهوم المقابلة يكون هناك علاقة وثيقة أخرى إيجابية فى اتجاهاتها، وسلبية فى نتائجها بين الثقافة السياسية غير الديمقراطية بأنماطها المتباينة (الرعوية، والتسلطية، والشمولية) وما تفرضه من قهر مجتمعى وسياسى، وبين عدم تحقق التنمية الشاملة أو بمعنى أدق تكريس التخلف العام رغم ما قد يصاحب أنماط هذه الثقافة السياسية من بعض إنجازات متفرقة أو مؤشرات إيجابية تكون على حساب مؤشرات أخرى عند حساب النتائج النهائية للتجربة، ولفترات محدودة على الأرجح.

والفهم الأساسي الذى يستند إليه هذا الافتراض، هو أن ثقافة المشاركة" الديمقراطية" وحدها القادرة على أن تجعل من الإبداع والخلق والتطوير والإنجاز "حالة مجتمعية" و"مزاجا عاما"

١ - د. على حبيش، استيعاب التكنولوجيا وتحديات العصر، أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا، ١٩٩٣، ص. ص ٢٥-٢٦.

يندمج فيهما كل أعضاء المجتمع ومواطنو الدولة فيكون العائد كبيرًا على أصعدة شتى، وأما الثقافة التسلطية أو غيرها من الأنماط غير الديمقراطية فهى تقصر حالة الإبداع والإنجاز هذه على فئة واحدة دون المجتمع، فهذه الفئة هى الصفوة الملهمة أما المجتمع فهو قطيع خاضع يسمع فيجيب، ويُؤمر فيلبى، وما من شك فى أن عائد إبداع وخلق الجميع هو أضعاف وأضعاف عائد إبداع وخلق القلة.

والسؤال المركزى الذى تدور حوله هذه الدراسة والمفترض أن تجتهد فى الإجابة عنه، هو طبيعة العلاقة بين **الثقافة السياسية والنهضة**، والتعديلات الجوهرية المطلوب إحداثها فى بنية الثقافة السياسية الراهنة لإنجاز النهضة المصرية؟

هنا يتوجب علينا التوقف أمام المفهوم الجامع "**المشروع النهضوى**" الذى بات أثيرا فى أدبيات الجدل المصرى حول التنمية الشاملة باعتباره ذلك الإطار العام النظرى والعملى، القادر على إلهام المصريين غاياتهم القصوى وطموحاتهم الكبرى، والباعث على الحيوية المصرية فى شتى تجلياتها. وهو لن يكون ملهماً للإبداع، ولا باعثا على الحيوية إلا بعناقه للحرية، تلك الكلمة السحرية التى لعبت مع العلم الحديث ثنائية البطولة فى التطور التاريخى المعاصر، ذلك أن العلم الحديث من خلال التجربة بات لحمة هذا التاريخ ومادته، بقدر ما أن الحرية باتت سداته وروحه، من خلال صياغتها العبقرية لعلاقة الذات بالعالم والفرد بالمجتمع على النحو، الذى يفضى إلى تكاملها الخلاق فى إثراء متبادل للفعالية الإنسانية.

وحسب أكثر الأدبيات شيوعاً يعبر مفهوم المشروع النهضوى عن تصور لإعادة صياغة مجتمع ما فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبحيث يجد هذا التصور طريقه إلى التطبيق، وفى إطاره يتم إعادة بناء الفرد وفق نسق عقائدى معين، كما تتم إعادة صياغة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما يحقق النظرة الجديدة للعالم التى يتبناها المشروع، وهو بحسب هذا التعريف – لابد أن يمثل استمرارا من ناحية، وانقطاعا من ناحية أخرى مع التصورات القديمة عن السياسة والمجتمع.

ويمكن القول بأن نجاح المشروع يتوقف على قدرته فى تثبيت وترسيخ القيم الجديدة، من خلال ممارسات سياسية واجتماعية وثقافية تقوم أساساً على المشاركة الشعبية، وفى إطار إشباع الحاجات المادية والروحية الأساسية للجماهير العريضة[1]، فهو بالأساس فورة نشاط خارقة فى الجسم الاجتماعى كله تنشأ عن أركان جديدة فى عملية بناء الدولة وقيامها بأدوارها وعلاقاتها بالمجتمع، وأسس جديدة لممارسة النشاط الاقتصادي وأوعية جديدة لتعبئة قدرات المجتمع فى المجال الاجتماعى الصرف، ونمط جديد للعلاقات

[1] – السيد يسين، الوعى القومى المحاصر.. أزمة الثقافة السياسية العربية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩١، ص ٨٧.

الاجتماعية وعملية بناء متواصلة لمؤسسات أكثر تطورا وأكثر قدرة على قيادة الأداء الوطنى فى هذه المجالات جميعاً[١].

ولقد راوحت الثقافة السياسية المصرية فى تشكلها التاريخى وفى تطورها المعاصر بين أنماط ثلاثة تتدرج من التعبئة إلى المشاركة، وهى: الرعوية، ثم التسلطية، فالتوفيقية، وفى موازاتها تعاقبت على المجتمع المصرى نماذج عدة للتطور الحضارى صاغت تاريخه على النحو الذى نعرفه، وفى كل الأحوال كانت العلاقة وثيقة بين الثقافة السياسية، وبين التطور التاريخى لمصر.

ففى عملية التشكيل التاريخى إنجازات بوضوح إلى نموذج الثقافة السياسية الرعوية، والذى اصطلح على تسميته" بنمط الإنتاج الآسيوي" الذى يمثل أقصى درجات الخضوع داخل نمط ثقافة التعبئة، والتى تم تكريسها بفعل محددات جغرافية واقتصادية تغذت بأخرى اجتماعية وتاريخية، وهذا النمط هو الذى حمل عبء التطور التاريخى لمصر حتى ثورة يوليو ١٩٥٢م، ولا يمكن الحكم عليه سلبيًّا أو إيجابيًّا وفقط بمعايير الحقبة الراهنة؛ حيث إنه من التعقيد والتشابك للدرجة التى لا تسمح سوى بوصفه بالنموذج التاريخى لمصر فى التطور الاجتماعى والسياسي، أما المسارات المتعرجة التى انتهجها هذا التطور، فلا يمكن فهمها إلا فى ضوء البيئة التاريخية التى تطورت فيها، والتى قد لا تسمح لنا إلا بتوجيه انتقادات جزئية دون إدانة كاملة لهذا النمط التاريخى.

كما عرفت مصر فى تاريخها الحديث مشروعا للنهضة، لم يكتمل وهو مشروع محمد على باشا، وكان لذلك دوافع متباينة نبعت من البيئة التاريخية للمشروع بلا شك، وإن كان هناك دافع رئيسى لا يمكن إهماله، وهو افتقاده للحرية، فعبر ما تتيحه الحرية السياسية من مشاركة عامة وطوعية يتحقق الإبداع المجتمعى، وهو الحالة المثلى لعمل وفعل المشروع النهضوى الذى بغيابه يضطرب ويتصدع.

وفى تطورها المعاصر الذى يبدأ بثورة يوليو ١٩٥٢م، مرت مصر بنموذجين متعاقبين، داخل نفس نمط التعبئة وإن حازا درجة أقل من الخضوع.

الأول هو نموذج الثقافة السياسية التسلطية والذى حمل عبء التطور الاجتماعى والسياسي المعاصر لمصر حتى منتصف السبعينات تقريبًا والذى أصطلح على تسميته "بالمشروع القومى الناصرى" حيث تم من خلاله تجاوز المحددات الاقتصادية والتاريخية للثقافة السياسية الرعوية مع استمرار محدداتها الجغرافية، والاجتماعية "مما دفع فى النهاية إلى تعثره".

أما الثانى فهو نموذج الثقافة السياسية التوفيقية الذى نهض منذ منتصف السبعينات وحتى الآن على المراوحة بين ثقافة التعبئة والرغبة الحذرة

---

[٢]- . محمد السيد سعيد، مجلة أحوال مصرية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، العدد الثانى، خريف ١٩٩٨.

فى ثقافة المشاركة، حيث تسود محاولات للتوفيق بين ثنائيات عديدة متقابلة لم يحسم الصراع بينها، وهو الأمر الذى أدى على صعيد التنمية إلى بلورة صيغة المشروعات القومية كصيغة للإنجاز فى قطاعات متباعدة وعلى نحو جزئى افتقد للمشاركة الجماهيرية، مما حال دون انبعاث المشروع النهضوى المصرى مجددًا.

ويمكن القول أيضاً، بأن الأفق العام والتاريخى للنهضة المصرية فى المستقبل سوف يظل رهناً بقدرات الدولة، والثقافة المصرية على تجاوز نمط التعبئة السياسية إلى نمط المشاركة السياسية بشكل حاسم يجعل الإبداع المصرى فعل المجتمع لا الدولة، الكل لا الصفوة، فهذا التجاوز وحده لنمط التعبئة بشتى نماذجه الرعوية، والتسلطية، التوفيقية، نحو نمط المشاركة الديمقراطية هو القادر على بعث المشروع النهضوى المصرى مجددا فى التاريخ، بعد فقر طويل ونضوب مثير عبر عملية تكسير للنمط التوفيقى الراهن واقتحام أفق تاريخى، يحسم صراع الثنائيات الراهن، ويبلور صيغة اندماجية تسمح بانطلاقه من جديد.

وهذا ما تسعى إليه هذه الكراسة؛ حيث نعرض لأربعة نماذج فى الثقافة السياسية توازيها مراحل للتطور الحضاري المصري، على النحو التالي:

أولا : الثقافة السياسية الرعوية .. والتطور التاريخى لمصر.

ثانيا : الثقافة السياسية التسلطية .. والمشروع الناصرى.

ثالثا : الثقافة السياسية التلفيقية .. والأزمة الراهنة.

رابعا : الديمقراطية .. مدخلا للنهضة الوطنية.

خاتمة : تحولات الثقافة المصرية فى ربع قرن.

أولا: الثقافة السياسية الرعوية .. والتطور التاريخى لمصر

مع الدورة الأولى للتاريخ المكتوب قبل الميلاد بثلاثة آلاف ومائتى عام تقريبا، بدأت مصر ممارسة برنامجها الحضارى الذى صاغته حول ثلاثية الأمن والسلام والتنمية، والتى ظلت شاغلها حتى اليوم وهى تؤدى دورها التاريخى الطويل الذى شهد تقلبات كثيرة بعضها حاد بين انتصارات وانكسارات هى الأكثر والأعمق لأى دولة فى التاريخ، فهى تارة تفرض سلامها الخاص من فضاء الدولة الوطنية ذات الوضع العالمى (شبه الإمبراطوري) فى الحقبة الفرعونية، فتهيمن على الحيثيين فى أسيا الصغرى، وعلى البابليين ثم الآشوريين فيما بين النهرين وعلى شبه الجزيرة العربية وليبيا والنوبة، وهى تارة أخرى مجرد مستعمرة يتوارثها الفرس واليونان والرومان، ثم هى فى تارة ثالثة ولاية إقليمية داخل فضاء الخلافة العربية الإسلامية تتنامى درجة استقلاليتها بتزايد الأعباء التى تتحملها إلى إمارة، ثم إلى سلطنة ثم إلى دار الخلافة بعد سقوط بغداد فى أيدى التتار فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر الميلادى، حيث دخلت مصر، بل إنها تمرغت في نموذج "السلطة الرعوية"، وهو المعادل العربى لنموذج الإقطاع الأوروبى القروسطوى. ففى ظله أخذت السلطة السياسية تنفصل تدريجيا عن المجتمع العربي المتمدين، وترتبط بالعناصر التركية التي شكلت تدريجيا نخبة عسكرية اضطلعت بالوظيفة الأمنية، وحالت بين المجتمع العربي وبين الدور العسكري/ الجهادي الذي بدأ به تاريخه الإسلامي، وفي المقابل تحكمت في سلطته السياسية وموارده الاقتصادية ما ولد لديه شعورا عميقا بالاغتراب ترسخ في العصرين المملوكي والعثماني، واستمر في ظل السيطرة الاستعمارية البريطانية والفرنسية. قبل أن تعود، ومنذ قرنين، تعود لتستكمل بناءها الوطنى فى مواجهة الاحتلالات الغربية، والسيادة العثمانية على السواء وحتى تعود بمنتصف القرن العشرين؛ لتؤدى دورها كدولة وطنية مجددا، ولكن فى ظل سياق إقليمي هذه المرة، فقد تبدلت العصور كثيرا، وأنجز التاريخ ثلاث ثورات حضارية غابت مصر عن ثانيتها وثالثتها رغم أنها صاحبة الأولى، ولذلك فقدت مصر وضع الدولة العالمية "القديم" لأجل غير منظور، وبات طموحها يدور فقط في الفلك الإقليمى المحيط بها.

تقلبت مصر كثيرا إذن على سطح التاريخ، فيما عاش أغلب المصريين فى معظم العصور وإزاء كل السلطات، التى هيمنت على مقاديرهم

فقرا اقتصاديا، وهوانا سياسيا إلى درجة ساحقة لم تخفف منه لحظات الصعود الكبير للدولة. فقد كانت مصر أحيانًا كبيرة طامحة، وفي أخرى جريحة ومنكمشة، بينما وقع المصريون دوما أو في الأغلب في أسر الفقر والقمع إلا فيما ندر، ولو أعيد كتابة تاريخ مصر البشر من دون وقوف عند الأسر الفرعونية الثلاثين، ثم قيادة صلاح الدين ومن بعده قطز وبيبرس ضد الصليبيين والمغول، وكذلك مشروع محمد على باشا لإقامة إمبراطورية عربية حول مصر، لكان العنوان الأنسب لهذا التاريخ هو الألم.

وقد حاول بعض الباحثين كذلك أن ينسب الثقافة السياسية المصرية، أو يفسر التطور التاريخي المصرى على هذا النحو من منظور الإقطاع الأوروبى، غير أن ذلك التفسير كان تعسفيا على نحو، اعترف به منظرون وفلاسفة كبار للتاريخ المجتمعي الأوروبي، فماركس وإنجلز مثلا أكدا على الصعوبات الكامنة في تطبيق مقولة الإقطاع الفيودالي الغربي الواردة ضمن نظرية المراحل الخمس (المشاعية – الرق – الإقطاع – الرأسمالية – الاشتراكية) على تاريخ المجتمعات الشرقية، خاصة ذات التجارب الحضارية المتميزة منها كالصين والهند وبلاد الشرق الأدنى، لذلك طرح ماركس في حينه نظرية "نمط الإنتاج الآسيوي" لتفادى المحاذير العلمية والتاريخية البينة في تطبيق مقولة الإقطاع على تلك المجتمعات[١].

وفي مصر نفسها أثار نزيه الأيوبي جدلا نظريًا حول طبيعة نظام ملكية الأرض عبر التاريخ الطويل، وما إذا كانت مصر قد عرفت النظام الإقطاعي أم أنها شهدت نظاما بيروقراطيًا لملكية الأرض[٢]. وقد أثار هذه القضية في الخمسينات إبراهيم عامر، الذى رأى أن مصر لم تعرف النظام الاقطاعى في صورته المتعارف عليها.. "ذلك أن النظام الإقطاعى في صورته الأوروبية النمطية كان يقوم على نوع من الالتزام التعاقدى المتبادل، الذى يرتب حقوقاً وواجبات واضحة بالنسبة إلى القن والسيد، يروى البعض أن هذه هي أصل فكرة (العقد الاجتماعى) في الدولة الأوروبية الحديثة، ومفهوم أن الدولة تخضع أيضا للقانون كما يخضع له المواطن: ومن ناحية أخرى، في الدولة الأوروبية الحديثة ومفهوم أن الدولة تخضع أيضا للقانون كما يخضع له المواطن. ومن ناحية أخرى، يقوم النظام الإقطاعي على سكنى الإقطاعيين الريف وموالاتهم لعملية الانتاج الزراعي، بما يسمح بتطوير الزراعة وتكوين فائض اقتصادى، هو الذى سمح في ظروف أوروبا بنشأة وتطور طبقة برجوزاية

١ – د. محمد جابر الأنصارى، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م. ص ١٣٤

٢ – نزيه نصيف الأيوبى، الدولة المركزية في مصر، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربى، محور المجتمع والدولة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ص ٢٤.

من الإقطاعيين الأثرياء، الذين تحولوا إلى سكنى المدن، والذين عملوا على الإسراع فى تطوير الدولة فى صورتها الأوروبية الحديثة. ومن ناحية أخرى، نجد أن وجود المقاطعات الإقطاعية المستقلة، ثم ظهور المدن الجديدة المستقلة كذلك عن سيطرة الدولة المركزية، قد سمح للفلاحين فى بعض الظروف (ثم للبرجوازيين فى ما بعد) بالثورة على حكام الإقطاعيات (وعلى الملك)؛ لأن السلطة لم تكن مركزة وشاملة بصورة تجعل مثل هذه الثورة شبه مستحيلة. فلو نظرنا إلى الوضع فى مصر، لوجدنا الدلائل تشير إلى أن النظام الزراعى فيها لم يتضمن حقوقاً والتزامات متبادلة بين الفلاح وسيده، وأن القائمين على أمر الزراعة لم يقطنوا الريف ولم يشكلوا وحدات مستقلة فيه، ولم تسير لهم فرص الاستمرار فى ملكيتهم؛ بحيث يحولونها فى ما بعد إلى المدن ليقوموا فيها ببعض الأنشطة المستقلة عن سيطرة الحكومة المركزية... ومن ناحية أخرى نجد أن تمركز السلطة وعدم توزعها فى الإقطاعيات جعل مقاومة الفلاح للظلم الواقع عليه بالغة الصعوبة، لأن الفلاح كان عليه فى الواقع أن يواجه الدولة بأكملها، وليس مجرد سيد إقطاعي فى قطعة محددة من الأرض. ومن هنا نجد أن نسبة كبيرة من الثورات الشعبية فى مصر كانت ثورات شاملة ضد الدولة بأكملها احتجاجًا على ضخامة الخراج المطلوب... وكذلك كانت الدولة مسيطرة على المدن وما فيها من حرف وأصناف، ومن صناعة وتجارة، فلم تتمكن تلك المدن من أن ترعى أية حركة ثقافية أو سياسية مستقلة وطويلة النفس فى مواجهة سلطة الدولة المركزية المطلقة. هذه الأوضاع كان لها بطبيعة الحال انعكاسات أساسية على الثقافة السياسية"[١].

كما تصدى عالم الاجتماع العراقى على الوردى لفكرة الإقطاع هذه من واقع معايشته ودراساته للمجتمع العراقى، مؤكدا على أن: "ما نعرفه من أحوال العشائر العراقية لا ينسجم مع أحوال الإقطاع قط، وقد لخص الوردى تفنيده لذلك بقوله: "إن النظام الإقطاعي له شروط يجب أن تتوفر فيه؛ لكى يصح أن يطلق عليه اسم "الإقطاع"... أهمها أن تكون الأرض وسيلة للإنتاج وأن لا تكون ملكاً للعاملين فيها – الفلاحين – بل هى ملك السادة الإقطاعيين أو الدولة، فإذا بيعت الأرض كان الفلاحون من ضمنها... حين ندرس أحوال العشائر العراقية فى العهد التركى، نجد أن هذه الشروط غير متوفرة فيها. وأهم ما نلاحظه فيها هو أن علاقة شيخ العشيرة بأفرادها لم تكن من طراز علاقة السيد الإقطاعي بأقنانه. أضف إلى ذلك أن علاقة الفلاحين (= من العشائر) بالأرض لم تكن علاقة إقطاعية، بل هى إلى المشاعية أقرب"[٢].

١– نزيه الأيوبى، الدولة المركزية فى مصر، المرجع السابق، ص ٢٥.

٢ ـ د. على الوردى، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث. مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٦م، الجزء الخامس، ص٣٠٢.

وقد أخذ هذا الوعى العلمى يتزايد لدى المفكرين والباحثين العرب المعاصرين، فى ما يشبه الإجماع لديهم، حول ضرورة رفض النظر إلى مراحل التاريخ الإسلامى من خلال مراحل التاريخ الأوروبى، خاصة فى ما يتعلق بالمرحلة الاقطاعية. وهنا يعقد الباحث الاقتصادي شارل عيساوى فى كتابه عن التاريخ الاقتصادى للشرق الأوسط وشمال أفريقيا مقارنة مكثفة لتبيان الفروق الجذرية العديدة بين نظام الإقطاع الأوروبي ونظام استغلال الأراضى فى التاريخ العربى – الإسلامى، فيقول: "كان هذا النظام يختلف فى عديد من الجوانب الهامة عن النظام الاقطاعى الأوروبى، يرجع ذلك أساساً إلى أن دول الشرق الأوسط كانت أكثر مركزية... مع اتجاه اقتصاد كل منها إلى انتاج السلع النقدية إلى مدى أبعد، وكان الولاء الذى يدين به التابع أو الضل لسيده فى أوروبا أكثر وضوحاً، والحقوق والالتزامات المتبادلة لكل طرف محددة وقاطعة. وأما فى الشرق الأوسط، فلم يكن هناك ولاء للسيد المباشر... وكان التابع يحصل على أرضه من المالك مباشرة، وعلى خلاف الوضع فى أوروبا، أيضاً، فلم يكن للسيد الاقطاعى أى حقوق قانونية ازاء فلاحيه فى "إقطاعه" الذى كان يدخل تحت سلطة قاض يعينه الملك، وكان النظام الإقطاعى الأوروبى يستند إلى دعائم قانونية وترتيب مستقر للسلم الاجتماعى، كما كان وراثيًّا ويرتبط برقعة محددة من الأرض. أما السلجوق والمملوك وغيرهما من السادة الإقطاعيين فى الشرق الأوسط فكانوا يمنحون إقطاعات (أو بتعبير أدق عائد إقطاعات) مقابل وظائف محددة يمارسونها، وكان فى مقدرة الملك أن يسترد الأرض منهم إن أراد، كما كان من سلطته أيضا أن يوزع أتباعه حيث شاء فى مختلف أنحاء البلاد، ولم يكن لورثة هؤلاء الأتباع فى أغلب أنحاء الشرق الأوسط حق المطالبة بالإقطاع. ومن هنا ينبع فارقان:

الأول: أن الإقطاع الأوروبى توفرت له عوامل الاستقرار والدعم والتوحد، بينما كان الأمراء الاقطاعيون فى الشرق الأوسط يحصلون على دخولهم من قطع مبعثرة إلى أقصى حد من الأرض. **والثانى:** أنه بينما كان الأوروبيون يقومون بتشييد القلاع ويقيم كل سيد فى إقطاعه، كان السادة الإقطاعيون فى الشرق الأوسط يفضلون الإقامة فى المدن بشكل عام، فكان من الطبيعى أن يؤدى هذا الوضع إلى إضعاف الرابطة التى تقيد السيد الإقطاعى فى الشرق الأوسط بأرضه، وإلى الحد من قوته بالسياسة. ولم يكن الفلاحون فى الشرق الأوسط على خلاف الحال فى أوروبا أقناناً، أى إنه لم يكن هناك أى قيد قانونى يربطهم بالأرض، رغم ارتباطهم بها عادة فى واقع الأمر نتيجة للعديد من الضغوط"[1].

والحق يقال إن بعض الباحثين الماركسيين الأكثر تقبلا للحقائق العينية التى يدرسونها، لم يلتزموا حرفيًّا بفكرة السيطرة التامة للإقطاع بإزاء الوقائع المخالفة لها التى واجهوها فى المجتمعات

[1]- شارل عيساوى، التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال أفريقيا، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٥، ص ٢٥٤-٢٥٥.

العربية، لذلك نجد المؤرخ والمستعرب فلاديمير لوتسكى يقول: "أما فى جنوب العراق فكانت تسود العلاقات البطريركية (= الأبوية العشائرية)، وكانت الأرض تعود إلى القبائل العربية، وتعتبر ملكا جماعيا بينهم"[1].

كما رحب كثير من الكتاب، الذين أدركوا المأزق المترتب على فكرة قيام إقطاعية شبه عالمية، على منوال (بيرى اندرسون) أحد مفكرى "اليسار الجديد بمقولة ماركس / نظريته عن "نمط الإنتاج الآسيوي" لتفادى المحاذير العلمية والتاريخية البينة فى تطبيق مقولة الإقطاع على تلك المجتمعات باعتبارها انعتاقا نظريًا من مخطط جامد ومبسط أكثر مما ينبغى للتطور التاريخى، حيث جمعت المقولة الماركسية البديلة تصورا مزدوجا لمجتمعات قروية "مكتفية ذاتيًا لم تعرف الملكية الخاصة، ولم تشهد التمايز والصراع الطبقى، مع خضوعها فى الوقت ذاته لسيطرة حكومة مركزية قوية، تملك الأرض وتشرف على نظام الرى"[2].

ولعل الأمر المهم فى هذا السياق هو أن نمط ما من الثقافة السياسية قد ارتبط بالمجتمعات ذات نمط الإنتاج الآسيوي والتى تتسم فى مجملها ببعض الخصائص العامة والمشتركة أهمها القوة المطلقة للسلطة السياسية، والتى تصل إلى درجة الاستبداد، مما دفع بعض الباحثين إلى إلى تسمية النظم السياسية فى تلك المجتمعيات باصطلاح قريب الشبه يعبر عن أشد أشكال السلطة المطلقة تطرفا لهذه البلدان، وهو نمط "الاستبداد الشرقى". كما أن هناك اصطلاحا ثالثا يطلقه فريق آخر على هذه المجتمعات وهو المجتمع الهيدروليكى؛ حيث يوجد مجرى مائى وحيد أو أساسى تعتمد عليه الحياة، ويفرض منطقه على نمط التفاعلات السائدة بين السلطة والمجتمع[3]. وتعبر هذه الاصطلاحات جميعا (نمط الإنتاج الآسيوى، الاستبداد الشرقى، المجتمع الهيدروليكى) عن مفهوم أساسى لمجتمع تنمو فيه السلطة المركزية القوية؛ نتيجة انتقاله من الرعى إلى الزراعة، وفى ظل ظروف بيئية خاصة تفرض عليه التجمع فى منطقة واحدة وأهمها اعتماده على مياه الأنهار وليس الأمطار فى عملية الاستزراع.

وقد تمثلت الخصوصية المصرية فى نهر النيل الذى ظل شريان حياتها سواء فى العصور القديمة أو الحديثة، إذ بدونه تصبح مصر كلها واديا متسعاً لا يتخلف عن وديان الصحراء الكبرى فى شمال إفريقيا، وقد ترتب على هذه الأهمية الخاصة لنهر النيل فى مصر قضيتان مهمتان فى حياة المصريين. **أولاهما:** الخطر المشترك الناجم عن تذبذب ماء النيل من عام إلى أخر، سواء

[1] - فلاديمير لوتسكى، تاريخ الاقطار العربية، ترجمة عفيف البستانى، موسكو: دار التقدم، ١٩٧١، ص ١٦.

[2] - بيرى أندرسون، دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع عمر نظمى، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٣، ص ٦٩.

[3] - د. إكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر: عناصر الثبات والتغير، فى كتاب: النظام السياسي المصرى وتحديات الثمانينات. مجموعة باحثين، تحرير د. على الدين هلال، مكتبة نهضة الشرق. الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ١٣٠.

بالزيادة المغرقة، أو بالنقصان المؤدى إلى الجفاف، مع ما لهذا الخطر من أهمية تفرض توحيد الجهود لمواجهته بجهد جماعى مشترك ومنظم. **وثانيتهما** : الفائدة المشتركة التى تعود على الجميع، إذا ما نظموا عملية الإفادة من مياه النهر عن طريق شق الترع وإقامة الجسور وغيرها من المشاريع، التى تفرض بدورها الجهد الجماعى المشترك والمنظم ذاته[1].

وبعيدا عن نظرية الحتم البيئى، فإن العلاقة بين الجغرافيا والسياسية فى مصر قد تشكلت حول نهر النيل، ذى المكانة المركزية فى الحياة المصرية، وصبغت هذه الحياة بعدد من الملامح الأساسية التى ارتبطت بنمط الإنتاج الآسيوي وأهمها:

أ- المركزية السياسية المتطرفة الناجمة عن رسوخ السلطة المركزية فى مصر منذ أكثر من خمسة آلاف سنة، وبقائها البناء السياسي المركزى الذى تدور من حوله جميع الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مما كان له بالغ الأثر فى تشكيل الواقع المصرى عبر التاريخ الطويل، وقد زاد من تطرف المركزية السياسية فى مصر ثلاثة دوافع وهى[2]:

١- غياب الضوابط الاجتماعية الفعالة، إذ يتسم مجتمع النهر بغياب التنظيمات الاجتماعية المختلفة التى يمكنها أن تكبح من السلطة المطلقة بما يعنيه ذلك من غياب القوى الاجتماعية المنظمة والمؤثرة، التى يمكن أن تدافع عن مصالحها وأرائها إزاء الحكومة كما فعلت الكنيسة، والنبلاء والمهنيين مثلاً فى المجتمعات الأوروبية.

٢- الاعتبارات الاقتصادية، فالحكومة المركزية هى التى تقوم بتوزيع كميات المياه مما يجعلها المسيطر الرئيسى على الموارد الاقتصادية والمتحكم فى النشاط الاقتصادى لدرجة الاحتكار كما حدث فى عهد محمد علـى، بل وفى عهد عبد الناصر، مما يؤدى إلى تغلغل الدولة فى المجتمع إلى درجة غير عادية.

٣ - الأوضاع الجيوبوليتيكية حيث الموقع غير الحصين لمصر وحدودها المفتوحة التى يسهل غزوها، مما أدى إلى اعتماد الشعب على الحكومة المركزية لكى تصد هذه الغزوات، ولذلك فقد اتجهت الحكومة المركزية إلى بناء جيش قوى، وكثيرا ما تكرر عبر تاريخ مصر سيطرة العسكريين على الشئون السياسية والاقتصادية للبلاد، مثلما حدث عقب طرد الهكسوس، وفى خلال عصر المماليك، وأثناء حكم محمد على[3]. وقد تضافرت العوامل الثلاثة لكى تضخم من قوة السلطة المركزية فى مصر، وتجعل من الصعب معارضتها أو الخروج عليها مما أدى إلى الملمح الثانى.

---

[1]- حسن إبراهيم حسن، المجمل فى التاريخ المصرى، القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبى، ١٩٤٢، ص ١٣.

[2] - د. إكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر، المرجع السابق، ص ١٣٩.

[3]- د. أنور عبد الملك، المجتمع المصرى والجيش ترجمة محمود حداد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٤، ص ٢٣.

ب- **عبادة السلطة السياسية** بمعنى الاحترام المبالغ فيه لها، وهى إحدى أهم القيم المميزة للثقافة السياسية للجماهير فى مصر منذ أقدم العصور حتى الآن، فالملك فى مصر القديمة لقبه رعاياه بـ (المعبود الطيب) فهو إله فى بعض الأحيان، أو ينحدر من سلالة الآلهة فى أحيان أخرى، وهو فى جميع الأحيان يتمتع بسلطان مقدس، وتتركز فى يده كل السلطات فهو رأس الدولة، والمهيمن على كل شئونها[١].

جـ- **السلبية السياسية** والشك لدى الجماهير فى علاقتها بالسلطة، وهى سلبية تجد تفسيرها فى قوة السلطة المركزية والتى أدت إلى أن يصبح كل إنجاز فى مصر أو خطوة إلى الأمام أو قرار، نابعاً من جهاز الدولة، أى من أعلى قيادة ولا يأتى بمبادرة من الشعب، وكانت النتيجة المترتبة على ذلك الوضع، هى نمو درجة اللامبالاة وانخفاض درجة المشاركة السياسية كما يقول د. أنور عبد الملك... إذا كانت الدولة تصر على عمل كل شيء بنفسها وبواسطة السلطة، فلماذا لا نراقب ذلك من بعيد[٢].

د- **الدور المتميز للبيروقراطية** فى الحياة العامة المصرية، نتيجة لما يلقيه نمط الإنتاج الآسيوى بملامحه السالف ذكرها، من مهام وأعباء على السلطة السياسية فى تنفيذ أهدافها وسياساتها ومشاريعها؛ خاصة تلك المتعلقة بالرى والصرف وتطهير الترع وإقامة الجسور وغيرها. وقد أدى هذا التضخم فى مهام ومسئوليات البيروقراطية فى مصر إلى تزايد أعداد الموظفين الإداريين وتعاظم أهمية الجهاز البيروقراطى بأكمله باعتباره رمز الحكومة المركزية فى تعاملها اليومى مع المواطنين، وعلى الرغم من الفترات الطويلة التى خضعت خلالها مصر للحكم الأجنبى منذ نهاية عصر الفراعنة حتى الغزو العثمانى، إلا أن البيروقراطية المصرية استطاعت الحفاظ على أهميتها وعلى مركزها المتميز حيث تم نقل المهارات والخبرات والقيم البيروقراطية، من خلال عملية التنشئة والتعليم من جيل إلى جيل[٣].

ويمكن القول بأن هذه الملامح الأربعة لنمط الإنتاج الآسيوى، والتى شكلت الثقافة السياسية المصرية منذ عهدها الأول حول محدداتها الجغرافية والاقتصادية، قد تدعمت فى مسار تطورها بمحددين أخرين.

الأول: اجتماعى يتعلق بالتنشئة الاجتماعية؛ حيث يشير بعض الباحثين إلى ميل المصريين إلى تقبل الحكم السلطوى والخضوع له وعدم الثورة عليه نتيجة، لتعودهم على الممارسات ذاتها داخل

---

١ - زكى شنودة، تاريخ الأقباط، الجزء الثالث، القاهرة، مطبعة التقدم ١٩٩٦، ص ٢٣.

٢- د. أنور عبد الملك، المجتمع المصرى والجيش، مرجع سابق، ص ٢٢.

٣ - د. إكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر، مرجع سابق، ص ١٤٥.

الأسرة، فالواقع الذى يجابه الطفل فى العائلة هو واقع سلطوى، حيث يوجد نوع من التدرج الهرمى يحتل فيه الأب أو رب العائلة المركز الرئيسى حيث يحظى بالتقدير والاحترام والطاعة من جميع أفراد العائلة، وتشمل سلطاته استخدام مختلف أساليب العقاب، بما فى ذلك العقوبات البدنية ضد الزوجة أو ضد الأبناء. وعلى ذلك يصبح غرس قيمة الطاعة هو الهدف الأساسي لعملية التنشئة داخل الأسرة حيث يتعلم الأطفال احترام آبائهم وطاعتهم والاستجابة لأية أوامر أو مطالب تصدر منهم، كما يندر أن تتخذ القرارات داخل الأسرة وفقا للأسس والاعتبارات الديمقراطية، فالصغار لا يشاركون فى القرارات المتعلقة بمستقبلهم، كما لا يسمح لهم فى كثير من الأحيان بالشكوى من القرارات التى يشعرون بأنها غير عادلة، وعلى ذلك فالأسرة هى المسئول الأول عن تشكيل وصياغة ما يعرف بالشخصية السلطوية، مما ينجم عنه شل قدرة الفرد على التمرد، ونمو أشخاص خائفين مستسلمين يتقبلون النظام السلطوي وقيمه دون تردد، ويتكيفون معه دون مقاومة، رغم ما قد يتحملونه من ألم وإهانة من هذا النظام[1]، ولا شك أن هذا النمط من التنشئة لا يتوقف عند حدود الأسرة، ولكنه يمتد فى شتى التكوينات الاجتماعية الأكبر فى القرية، وفى المدرسة، وفى الجامعة، حتى يصل إلى النظام السياسي نفسه ليسميه بما يسمى بالطابع الأبوى، الرعوى وهو نفسه الطابع السائد داخل الأسرة.

أما الثانى: فيتعلق بالتراث الإسلامي، فالمصريون معروفون بنزعتهم الشديدة إلى التدين منذ أقدم العصور، فقد عبدوا الفرعون وقدسوه، وعرفوا التوحيد على يد اخناتون، ثم أقبلوا على المسيحية، غير أن إقبالهم على الإسلام والتحامهم معه كان أكبر من كل ما سبقه حيث تأثروا به دينًا، ولغة، ثقافة وحضارة إلى الحد الذى دفع البعض إلى القول بوجود انفصال بين مصر الإسلامية وما سبقها[2]، للدلالة على عمق هذا التأثر بالإسلام.

ورغم اختلافنا مع مقولة الانفصال هذه التى تبقى ضد افتراض هذه الدراسة، والذى يقوم على منطق التطور فى إطار الاستمرارية، فلا شك أن الإسلام كان من المصادر المهمة التى شكلت الثقافة السياسية المصرية، ففى ظل الإسلام توجد مجموعة من الأوامر والنواهى، التى تغطى مختلف جوانب حياة المسلم من أقل التفصيلات وصولاً إلى المبادىء الأساسية، وهذا هو الدور الذى تقوم به الشريعة الإسلامية، وهناك حاجة إلى القيادة والسلطة لتنفيذ الشريعة وحماية المجتمع الإسلامي من الأعداء ونشر كلمة الله، مما يترتب على ذلك من وجوب الخضوع للسلطة وطاعتها. كما أن الذى يحدد النظام الداخلى للجماعة ويؤمنه هو رضا أفرادها جميعا بأحكام الله وخضوعهم لها

[1] – هشام شرابى، مقدمات لدراسة المجتمع العربى، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع ١٩٧٧، ص ٧٥.

[2] – د. حسين فوزى، سندباد مصرى: جولات فى رحاب التاريخ. القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١، ص ١١٥.

وطاعته لرئيس الجماعة أو حاكمها، والذى تصوغه الآية الكريمة "يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم[١]".

وهكذا فقد ارتبطت فكرة الحكم فى الإسلام بفكرة الخلافة، وبفكرة الشريعة الإلهية الواجبة التطبيق، مما أضفى على الخلفاء – ما بعد الراشدين – درجة مرتفعة من الأهمية لدى الرعية حيث الخضوع المطلق أو شبه المطلق من جانب الرعية للحكم، باعتباره ضرورة تفرضها الاعتبارات الدينية والسياسية، بينما الخروج عليه أو الثورة ضده تعتبر خطيئة دينية وجريمة سياسية.

والواضح فى هذا السياق أن الرأى الراجح والغالب لدى أهل السنة هو حرمة الخروج على الحاكم حتى لو كان فاسداً؛ لأن ثمار هذا الخروج أكثر مرارة من ظلمه هو نفسه لما يؤدى إليه من فوضى وخراب، وبرغم أن الخوارج والمعتزلة والزيدية وكثيرا من المرجئة نادى بضرورة عزل الإمام الجائر بالقوة والثورة عليه إذا اقتضى الأمر، فقد تغلب الاتجاه السنى التقليدى على التاريخ الإسلامي؛ حيث صعب على أغلب المسلمين الاقتناع بدعوة الخوارج فلم تجد أصداء واسعة، وثبت أنها دعوة غير قابلة للتنفيذ من الناحية العملية فى المجتمعات الإسلامية[٢]. وهكذا أدى دخول مصر فى الإسلام واعتناقها للمذهب السنى إلى نقل الأفكار الإسلامية المتعلقة بالسلطة والحكم، والتى تلاقت على نحو عميق مع القيم السياسية السائدة فى مصر بتأثير نمط الإنتاج الآسيوي لتدعم بذلك صورة الحكم الأوتوقراطى الذى عرفته مصر منذ أقدم عصورها.

وعلى الرغم من تعرض مصر لبعض المؤثرات الجديدة منذ القرن الثانى عشر، فإن هذه المؤثرات لم تحدث تغييرا فى نمط الحكم أو تخفف من حدته ولم تضعف من قيم الخضوع والإذعان للسلطة وطاعتها، وقد تمثلت هذه المتغيرات فى دخول بعض الجماعات فى مجال التأثير السياسى كالعلماء الدينيين أو الأعيان، إلا أن تأثير هذه الجماعات كان محدودًا؛ لأنها لم تنجح فى إيجاد الهياكل النظامية التى تمثلها وتعبر عنها وتمكنها من التأثير، كما لم تتغير هذه التقاليد الإسلامية الراسخة جوهريًا نتيجة للانفتاح على الغرب، منذ الحملة الفرنسية على مصر وما تلاها من حركات الإصلاح الاجتماعى[٣].

إننا هنا لا ندين نموذج "الثقافة السياسية المصرية" إدانة تاريخية، فهو وإن كان يعد نموذجًا سلبيًا الآن وبمعايير العصر، فإنه كان نموذجًا إيجابيًا فى العصر القديم مكّن مصر من إنشاء أول دولة وطنية وأول حكومة مركزية فى التاريخ، وكان هذا سبق حضارى كبير، لا يمكن إدانته الآن بأثر رجعى حسب معايير القرنين الماضيين.

[١]– سورة النساء، آية ٥٩، القرآن الكريم.

[٢] – د. حسن الجبلى، محاضرات فى القانون الدستورى، قسم القانون العام بالجامعة اللبنانية، ١٩٨١، ص ٢.

[٣] – أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٤٨، ص ٥٩-١٢٠.

فما ندينه هنا وفقط هو استمرار بعض تجليات هذا النموذج حتى الآن، رغم كل التحولات التـــى عصفت بالعالم الحديث، ورغم الثورات الصناعية المتتالية، والموجات الديمقراطية المتنامية، والتـــى هبت ريحها على كثير من مناطق العـــالم، اللهـــم سوى المنطقة العربية وفى قلبها مصر، ناهيك عن معظم بلدان أفريقيا جنوب الصحراء. ولـــذا فـــإن عرض هذا النموذج فى هذا السياق لا يعنى إدانته تاريخيًّا، وإنما وضعه كمرآة وكمرجعيـــة للثقافـــة السياسية المصرية، يمكن من خلالها وقياساً إليهـــا قراءة التطورات المعاصرة فى مصر، على صعيد الثقافة السياسية، والنهضة الوطنية.

ثانيا: الثقافة السياسية التسلطية .. والمشروع الناصرى

يتبدى التاريخ المصرى ممتدا، فيما يتبدى الحاضر الحديث متقطعا ولكن دون قـدرة على إحداث "قطيعة" مع بنيته السلطوية الموروثة. وهو أمر يرجع إلى أن الثقافة المصرية حتى بداية القرن التاسع عشر، كالثقافة العربية الأم لم تكن قد أنجزت قطيعة تاريخية مع بنية العصر الوسيط فلم تكن هناك حركة علمية جديدة، ولا منهجية تفكير جديدة تطـرح أسئلتها الجذرية على الواقع بشكل نقدى، ولم تعدو الحركة الفكرية الناشـطة نوعـاً فـى النصف الثانى للقرن الثامن عشر، سوى حركة داخل النمط الفكرى السائد والقائم علـى الحدس والتأويل والمستند إلى السلطة المعرفية للدين وعلم الكلام وليس الفلسفة التحليلية أو العلم التجريبى، والنمط التقليدى ذاته فى الانتاج "الزراعى" ومن ثـم البنـاء الاجتمـاعي التقليدى الراسخ "الرعوى". ولذا لم تكن هناك قدرة على تشكيل كتلة تاريخية حديثة، لهـا مكتسبات سياسية ورؤية ثقافية ونماذج تنظيمية وطرائق فى الحياة، تميزها وتمثـل لهـا نوعاً من الاستمرارية المجتمعية؛ تدفعها للقتال من أجل الحفاظ عليها.

وفى الحقبة الحديثة الممتدة عبر مائة وخمسين عاما (١٨٠٥ ــ ١٩٥٢م)، عاشت مصر مرحلتين تأسيسيتين مهمتين، شهدت فى ظليهما مـشروعين للنهوض الحضارى شديدى الأهمية رغم تباينهما:

المرحلة التأسيسية الأولى تتمثل فى مشروع محمد على باشا، الذى تغذى نسبيًا من الانتعـاش التجاري الذي شهدته مدينة القاهرة في بداية القرن الثامن عشر، وقبل الحملـة الفرنـسية (١٧٩٨ – ١٨٠١) التي ينسب إليها عـادة الفـضل – كـل الفضل – في انتقـال المجتمـع المـصري مـن "العصور الوسطى" إلى عصر "النهضة".

لقد شكلت دولـة محمـد علـى اسـتمرارا للاتجاهات الأساسية، التي بدأت في القرن الثـامن عشر حيث تزايد نمو القطاع الرأسـمالي ولكـن تحت تأثير متزايد لسيطرة الأقليات التجارية البحر – متوسطية، والتي استطاعت من خلال علاقتهـا الوثيقة بالعائلة الملكية التحكم في الدولة. في هـذه المرحلة شهدت مـصر نوعـا مـن الاسـتقرار والاستقلال النسبي نتيجة للتنافس التجـاري فـي السوق العالمي، وللسياسة البريطانية في عشرينات القرن وثلاثينياته[١].

كان التعبير الثقافي عن خط التطور المـشار إليه نوعا من الإحياء، يمكن أن يكون "كلاسـيكية جديدة". ففي المرحلة الأولي – مرحلة الانتعـاش

١ – نصر حامد أبو زيد، الدين وسؤال الهوية: هل الصراع العربى – الإسرائيلى صراع دينى؟.مجلة سطور عدد ١١٩، أكتوبر ٢٠٠٦م

التجاري في القرن الثامن عشر – تم التركيز على إحياء "علم الحديث النبوي" مصحوبًا بالتقنين بطرق شتي وعلى درجة عالية من الأهمية لأنشطة القطاع التجاري. في المرحلة الثانية – مرحلة سيطرة الدولة في عصر محمد على – حدث فتور في دراسة الحديث النبوي لحساب تزايد الاهتمام بعلم "الكلام" من أجل تبرير سياسة الإصلاح التي تبناها محمد على. وأخيرا كانت العودة إلى التركيز على دراسة "علم الحديث" مرة أخرى تعبيرا عن إفلاس إصلاحية محمد علي البيروقراطية[1].

كما كانت المؤسسات الجديدة المعبرة عن المشروع الإمبراطوري لمحمد على هي "المطبعة" والصحف – إنشاء جريدة "الوقائع المصرية" – والمدارس العسكرية التقنية كالطب والتمريض والمهندسخانة. وتمثلت الإيديولوجيا التي ساندت المشروع وسقطت مع سقوطه في إحياء "علم الكلام" ذي الصبغة العقلانية التقليدية المحافظة – الماتريدية بصفة خاصة – ليحل محل علم "الحديث النبوي" في موقع الصدارة والفعالية، لأنه كان مطلوبا من الإيديولوجيا الجديدة أن تؤدي وظيفة مزدوجة مركبة، لا يقدر "الحديث النبوي" على الوفاء بها، مهما كانت أدوات التفسير والتأويل عميقة وناجعة. كان الدور المطلوب تبرير مشروع التحديث وتسويغه، من منظور ديني عقلاني نسبيا من جهة، والتصدي – من جهة أخرى– لسحب البساط من تحت أقدام المشروع "الوهابي" في شبه الجزيرة العربية، والذي كان يمثل تهديدا مباشرا لمشروع محمد على الإمبراطوري. وكان لكل مرحلة من المراحل المذكورة، كذلك نسق خاص من المؤسسات الثقافية. كان "المجلس" هو مؤسسة الطرق الصوفية ذات النزعة الإصلاحية – مثل "الوفائية" و "البكرية" – في المرحلة الأولي. في المرحلة الثانية – مرحلة سيطرة الدولة – كانت المؤسسات هي المطبعة والصحف ومكاتب الترجمة، في حين صارت المدارس الحكومية النظامية هي مؤسسات المرحلة الزراعية[2].

كان المشروع السياسي للدولة المصرية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، والمعبر أساسًا عن الطموح الشخصي لمحمد علي (١٨١٥– ١٨٤٠)، هو محاولة إعادة إنتاج "الإمبراطورية العثمانية" في صيغة عصرية حداثية. من هنا استعار محمد علي المفردات الإصلاحية لمشروعه من مفردات مشروع الإصلاح التركي – إنشاء جيش عصري حديث مسلح بأسلحة عصرية، إرسال البعثات إلي أوروبا لتحصيل العلوم العسكرية والاستعانة بالخبراء الأجانب للإشراف على إنشاء المؤسسات الجديدة، وتطور الدواوين القديمة بما يتلاءم مع متطلبات المشروع الطموح.

لقد انتقل بمصر من بنية العصور الوسطى (الرعوية) إلى فضاء العصر الحديث على أصعدة التعليم والزراعة والتصنيع خصوصا العسكرى،

١ـ نصر حامد أبو زيد، الدين وسؤال الهوية، المرجع السابق.

٢ ـ نصر حامد أبو زيد، الدين وسؤال الهوية، المرجع السابق.

حتى شهد مؤرخ غربى بحجم توماس لوتسكى بأن ترسانة الإسكندرية البحرية تفوقت على نظيرتها الفرنسية بطولون، نهاية الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، فى تصنيع بعض أنواع البوارج البخارية. كما تفوق الأسطول المصرى آنذاك على نظيره الفرنسى فى نسبة السفن البخارية، قياسًا إلى السفن الشراعية.

حينذاك حاولت مصر استعادة الوظيفة الأمنية والسياسية لمجتمعها المتمدين من أنياب السلطة الرعوية، خصوصا عندما بدأ محمد على فى تجنيد "الفلاحين" السودانيين ثم المصريين تحت قيادة ضباط تنوعت أجناسهم ما بين أتراك، وأرمن، وشركس، وفرنسيين، حتى أخذت مدرسة أسوان الحربية ثم المدرسة الحربية للمشاة، وأخيرا مدرسة أركان الحرب بالخانكة فى تخريج ضباط مصريين بعد ١٩٢٠م، ناهيك عن الضباط الذين تعلموا فن العسكرية ضمن البعثات إلى الخارج خصوصا فى فرنسا، الأمر الذى جعل من مصر رقما صعبا يكاد يرث الحضور التركى فى المعادلة الدولية، ويدق بوابة المشروع / الدولة العربى؛ خصوصًا عندما حاول داود باشا فى العراق تقليد خطا محمد على والسير على نهجه، وهو عين ما فعله الأمير بشير الشهابى فى لبنان محتميا بدعم محمد على وابنه إبراهيم باشا، وما حاوله أيضا الباى أحمد فى تونس، وهو ما كان له الأثر فى حفز المقاومة الجزائرية ضد الفرنسيين بقيادة أحمد بك فى مدينة قسنطينة، بعد استسلام حسين باشا داى فى العاصمة.

ولكن حين بدأت قوة محمد على المتنامية تهدد الإمبراطورية العثمانية – التي كانت بريطانيا تعتبرها مانعًا حاجزًا ضد التوسع الروسي – قامت إنجلترا بالقضاء عليه، وهكذا أدت اتفاقية لندن ١٨٤٠ – ١٨٤١ إلى القضاء على نظام الاحتكار الذي كان يعتمد عليه التطور الاقتصادي المصري. كما أدت إلى تقلص الجيش المصرى من ٢٥٠ ألف إلى ١٨ ألف جندى، وحاصرت الحيوية المصرية، دون ممانعة كبيرة سواء من خلفاء محمد على، أو حتى من المجتمع المصرى القاعدى، الذى لم تصل إليه عوائد الإصلاح فلم يجد لديه من الدوافع، ولا القدرات ما يمكنه من مقاومة الانكسار، وهو أمر يرجع إلى أن مشروع محمد على قد أخذ إلهامه الحقيقى من السلطنة العثمانية رغم محاولة تحديها، ولذا كان تحديثه هشًا متمحورًا حول قطاع رئيسي واحد، هو الجيش الذى لعب دور الحامل التاريخى الحقيقى لهذه التجربة، الأمر الذى حال بين الثقافة السياسية وبين تشكيل كتلة تاريخية حديثة ذات قاعدة مجتمعية، ورؤية ثقافية، وأنماط تنظيمية، وطرائق فى الحياة تميزها وتكفل لها نوعاً من الاستمرارية، تدفعها للقتال من أجل الحفاظ عليها مثلما فعلت الطبقة البرجوازية عبر التركيبة الرأسمالية ورموزها كالدولة القومية، واقتصاد السوق، ثم الديمقراطية، أو حتى الطبقة الإصلاحية اليابانية فى العصر الميجى نهاية القرن التاسع عشر. ولذا فعندما تم تفكيك الجيش، انهار المشروع كله قبل أن ينجز استنارة مجتمعية عميقة، أو يرسخ تحديثًا

واسعًا، وإن وضع فى التربة بذورًا أزهرت بعد حين.

وهكذا عاشت مصر ما يمكن تسميته بحالة (الانقطاع) أو القابلية للتغير الجذرى فى بنياتها الهيكلية المتعاقبة، والتى حرمتها طيلة هذه المرحلة الممتدة بين منتصفى القرنين التاسع عشر والعشرين، من مراكمة الخبرات التحديثية، والتقاليد الليبرالية، وهى حالة ناجمة عن ضعف قدرة الثقافة السياسية على تشكيل كتلة تاريخية حديثة ذات قاعدة مجتمعية، وحضور سياسى، ورؤية ثقافية، وأنماط تنظيمية، وطرائق فى الحياة تميزها، وتكفل لها نوعاً من الاستمرارية تدفعها للقتال؛ من أجل الحفاظ عليها مثلما فعل النبلاء فى التاريخ الأوروبى الوسيط عبر تركيبة الإقطاع بإلهاماته العرقية والدينية، أو الطبقة البرجوازية عبر التركيبة الرأسمالية ورموزها كالدولة القومية، واقتصاد السوق، ثم الديمقراطية، أو حتى الطبقة الإصلاحية اليابانية فى العصر الميجى نهاية القرن التاسع عشر، بغض النظر عن تباين أشكال الحكم وتجاربه الفرعية، وأهمها:

- **عصرا عباس وسعيد**، وفيه خسر المجتمع المصرى جل إصلاحات محمد على، وخصوصا بعد عودة نظام الالتزام الذى جعل فلاحى مصر أسرى الإقطاع الرعوى وعبيدا لباشوات الأرض بدلا من المماليك فى العصر العثمانى، أو (أفصال الإقطاع) فى التجربة الأوروبية، وذلك فى الوقت الذى حصل فيه المهندس الفرنسى ديلسيبس من سعيد على امتياز حفر قناة السويس بشروطه المعروفة، بالغة الإجحاف. ويبدو أن من علامات انحطاط الدول أن تتهاون فى بيع أراضيها للمغامرين من الأجانب، والفاسدين من بنى الوطن.
- **عصر إسماعيل** الذى جسد أكثر أشكال التحديث الفوقى نموذجية؛ فعلى الأرضية المجتمعية الرعوية نفسها سعى الرجل لإقامة مجلس شورى للنواب وكان ذلك أمرًا رائدًا، لو لم يتبعه ببناء أوبرا مصرية تستقبل وتعرض فنوناً موسيقية وألوانا من الغناء، لم يكن بمصر من هو قادر لا على إنتاجها ولا حتى تذوقها اللهم سوى نخبة الإقطاع الرعوى. والأهم من ذلك أن بناءها جاء على سبيل الاحتفال بافتتاح القناة المنهوبة، وعلى شرف الإمبراطورة الفرنسية رمز الدولة الناهبة. والأكثر عبثا من ذلك أن تمول بقروض أجنبية تعجز الحكومة عن سدادها؛ فتكون ذريعة احتلال مصر بعد سنوات قلائل رغم ثورة عرابى الوطنية الخالصة، والتى باءت بالفشل وانتهت بالاحتلال البريطانى لمصر.
- **ونظام ثورة ١٩١٩** التى كشفت عما كان قد ترسب فى التربة المصرية من بقايا مشروع محمد على التحديثى؛ ففي الوقت الذي بدأت فيه الجيوش في التراجع كان حجم النخبة المصرية يتنامى، فلم يعد قاصرًا على العلماء أو محصورًا في دائرة الأزهر. انضم إلي قطاع النخبة الخبراء العسكريون وضابط الجيش المصريون، ثم تبعهم من تلقوا تعليمهم في

فرنسا خاصة بعد التوسع في نظـــام البعثـــات ليضم أفرادا من خارج الجيش يدرسون العلوم المدينة مثل علوم الإدارة والقانون والاقتصاد. ويكفي لإثبات هذه الحقيقة اســـتعراض أســـماء الذين ساهموا في "الثورة" العرابية وإنشاء أول حزب سياسي مصري، على أساس علمـــاني، هو الحزب الوطني (أحمد عرابي – محمد عبده – محمود سامي البارودى – عبد الله النـــديم – محمد عبيد – على فهمي) لقد كانـــت الثـــورة العرابية – التـــي بـــدأت بالمطالبـــة بمـــساواة المصريين بغيرهم في الترقي إلي المناصـــب العليا في الجيش – تعبيرًا سياسيًا عـــن بدايـــة استواء كيان الطبقة الوسطي المصرية. ويبـــدو أن الاحتلال البريطاني لمـــصر (١٨٨٢) لـــم يوقف هذا المد إلا لبعض الوقت، فلـــم تلبـــث الحركة الوطنية المـــصرية أن نهـــضت ضـــد الاحتلال وواصلت كفاحهـــا، فكانـــت ثـــورة ١٩١٩م بكل تجلياتهـــا وتعبيراتهـــا الـــسياسية والاقتصادية والفكرية الثقافية تمثـــل مرحلـــة الاكتمال، التي تجسدت في الاستقلال السياسي بصدور تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ وصـــدور دستور ١٩٢٣، أول دستور مدني يدشن مجتمعًا جديدًا يقوم على الديمقراطية والعقد الاجتماعي والمساواة بين المواطنين – لا الرعايا – فـــي الحقوق والواجبات. وفي مرحلة الاكتمال تلـــك تعددت المؤسسات الثقافيـــة؛ لتـــضم المـــسرح والسينما بل والأوبرا والجامعـــة إلـــي جانـــب الأحزاب والنقابات والجمعيات والنوادي الثقافية والرياضية[١].

لقد أنتج هذه الثورة دستور ١٩٢٣ ذا الإلهـــام الليبرالى فى الربع الثانى من القرن العشرين. وفى ظل هذا الدستور شهدت مصر حركـــة تنويريـــة جديرة بالاهتمام، حاولت عبر رموزهـــا الكبـــرى التى راوحت بين إسماعيل مظهر وشبلى شـــميل وسلامة موسى، وبين العقاد ومحمد حسين هيكـــل مروراً بطة حسين وأحمد لطفى السيد، أن تطرح أسئلتها على الواقع بشكل جدى، ولكنها واجهـــت مشكلتين أساسيتين: أولاهما اســـتمرار افتقارهـــا للمكون العلمى التكنولـــوجى الـــحديث كقاعـــدة، صارت هى الأهم فى البنية التاريخيـــة للمجتمـــع الحديث. وثانيتهما حالة الضعف السياسى للـــبلاد بعد وقوعها فريسة للاحتلال البريطانى؛ ولذا كان الأفق السياسى لأسـئلة التنـــوير هـــذه محـــدوداً، واتخذت هذه الحركة طابعاً فوقيًا على نحـــو، لـــم يمكنها من المساس بالجسد الاجتماعى المـــصرى، الذى ظل رعويًا عند القاعدة فتم رفض مشروعين مختلفين للإصلاح الزراعى، بل واعتبار مجـــرد "مكافحة الحفاء" مشروعاً قوميًا استمر طرحه على البرلمان لنحو العقد؛ الأمر الذى كشف عن انسداد الأفق الاجتماعي لهذا النظام. . فمن ســـوء حـــظ مصر أن اللحظة التاريخية المصرية التى شـــهدت سلطة سياسية قادرة على الفعل، زمن محمد على، عازها الإطار التنويرى القـــادر علـــى إلهامهـــا وترشيدها المستمر، وعندما بدأ هذا الإطـــار فـــى

١ــ نصر حامد أبو زيد، الدين وسؤال الهوية، المرجع السابق.

التشكل كانت الإرادة الوطنية قد ترهلت، ولو أن حركة التنوير المصرية قد تأخرت نحو القرنين، ولو أنها سبقت تجربة محمد على لكان لها، ولمصر فى التاريخ، شأن أخر.

أما المرحلة التأسيسية الثانية فدشنتها ثورة يوليو ١٩٥٢م، والتى تبدو تكرارًا ناجحًا لثورة عرابى نهاية القرن التاسع عشر، أدى إلى خروج البريطانيين بعد الأسرة العلوية من مصر، قام به الجيل الأول من شباب المصريين أبناء الفلاحين فى الأغلب والطبقة الوسطى، المحدودة إجمالاً الذين دخلوا الكلية الحربية بعد معاهدة ١٩٣٦، بعد أن كانوا قد توقفوا عن دخولها منذ عهد عباس الأول فى خمسينات القرن التاسع عشر.

لقد اعتبرت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ نقطة تحول مهمة فى تاريخ مصر الحديث، وبداية تاريخها المعاصر، بل ربما أمكننا القول إن الثورة الناصرية استطاعت أن تكون أكثر الثورات العربية الحديثة تأثيراً في الواقع العربي- إيجاباً وسلباً على السواء - لأنها قامت ضمن بوتقة أرسخ مؤسسة دولة في الوطن العربي، وهي "الدولة" المصرية؛ مما أتاح لها بداية ذلك التأثير القوي. غير أن وضعية "اللادولة" أو وضعية الدولة الهلامية غير المكتملة وغير الناضجة، السائدة في المحيط العربي حول مصر من مختلف الجهات، كانت ما تزال بحاجة إلى مرحلة تاريخية أطول؛ كي تكتمل فيها "الدولة" قبل أن تتم فيها "الثورة" فكانت العودة إلى"التعامل الرسمي" بين مصر والبلدان العربية، على صعيد ومستوى "الدول" التي كانت – وما زالت – تنمو، بدلاً من التعامل الثوري، الذي لم يحن موعده التاريخي- بعد في جميع الأقطار العربية المحيطة بمصر مشرقاً ومغرباً هكذا دفعت الثورة المصرية ثمن وضعية "اللا دولة" في الوطن العربي، عندما تحولت إلى مشروع ثورة عربية عامة، ولم تشفع لها قاعدتها المحلية في مصر – قاعدة الدولة المصرية وحدها – فى التحول إلى ثورة عربية شاملة، بل ناءت بأثقالها وأعبائها؛ لأنه لم تكن قد قامت في الوطن العربي عامة – بعد – الدولة التي وصلت في نضجها إلى مستوى استيعاب الثورة وتحويلها إلى حركة ايجابية في مجرى التقدم[1].

لقد أحدثت ثورة يوليو العديد من التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، على النحو الذى غيَّر من نظام الحكم وفلسفته السياسية والاقتصادية، كما أحدث تغيراً مهماً فى الخريطة الاجتماعية لمصر، وترتب على ذلك حدوث تغيرات مهمة فى منظومة القيم السائدة داخل المجتمع المصرى، إلا أن هذا التغيير لم يكن مطلقًا وإنما كان نسبيًّا، ولذلك لم يكن كافيًا لتتحول الثقافة السياسية المصرية الرعوية، إلى الديمقراطية مباشرة، بل استمرت السلطوية هي السمة المسيطرة عليها[2]. فلا شك أن بعض القيم التى تنطوى عليها الثقافة السياسية المصرية، مثل:

١ – د. جابر الأنصارى، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، مرجع سابق، ص ١٨٨.

٢ – د. إكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر، مرجع سابق، ص ١٧٥.

الطاعة المطلقة، والخضوع والإيمان بالقدرية والشعور باليأس والسلبية والشك العميق وغيرها قد أصابها التغير والتحول عقب ثورة يوليو؛ لأنها ليست قيمًا أبدية جامدة، ولأنها خضعت للممارسات التحديثية للنخبة الثورية الحاكمة، والتى هدفت إلى تحقيق التنمية الاقتصادية فى أسرع وقت ممكن، وحاولت من أجل ذلك أن تغرس وعلى عجل مجموعة من القيم التى تتناسب مع ذلك الهدف مثل النظام واحترام العمل اليدوى والتكتل الوطنى وغيرها(١).

وفى الوقت نفسه لا يمكن الزعم بأن الثقافة السياسية المصرية أصبحت ديمقراطية، وإن أمكن القول بإنها أصبحت ثقافة سلطوية "حديثة" ومفارقة إلى حد كبير نسبيًا مع الثقافة السياسية الرعوية التى استمرت معها فى تاريخها الطويل، على تباين طفيف فى هذا التاريخ، وبخاصة فى الحقبة الحديثة منه إبان تجربة محمد على باشا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وحتى العهد الليبرالى فى الرابع الثانى من القرن العشرين حيث شهدت الحياة السياسية المصرية، تطوراً طفريًا نحو الدستورية، والتعددية السياسية كان أرقى شكلياً من النظام السياسي لما بعد يوليو، ولكنه فى الحقيقة استند على بنية مجتمعية/ اقتصادية تقليدية وشديدة التخلف عكست بنيويًا وعلى مستوى القاعدة نفس قيم الثقافة السياسية الرعوية للنموذج التاريخى، رغم حداثتها وليبراليتها الفوقية والشكلية، وهو ما دفع الباحث ليبقيها ضمن الفضاء العام للنموذج التاريخى الرعوى.

ويمكن القول بأن التحول من النموذج الرعوى كانت له دوافعه، كما كان للعجز عن بلوغ النموذج الديمقراطى دوافعه أيضاً. فبالنسبة للتحول عن النموذج الرعوى فى اتجاه ثقافة سياسية حديثة كانت، هناك عدة عوامل تمثلت فى الصياغات الجديدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بل وحتى العسكرية وعلى رأسها:

أ- السياسات الاقتصادية:

والتى هدفت إلى إعادة صياغة البنية التحتية للمجتمع المصرى، فلقد أحدثت النخبة الثورية فى مصر تحولاً مهمًا وعميقاً فى مسار الاقتصاد المصرى، وقد ظهر ملامح هذا التحول بصفة خاصة عقب صدور قوانين يوليو الاشتراكية فى عام ١٩٦١، وقد أدى اقتران السياسات الاقتصادية بسياسات ذات محتوى اجتماعى والمزاوجة الناجحة بين التنمية الاقتصادية من ناحية، والآثار التوزيعية للتنمية من ناحية أخرى إلى تمتع قطاعات وشرائح اجتماعية متزايدة بثمار التنمية، فقد استفادت جماهير عريضة من السياسات الاقتصادية والاجتماعية للنظام الثورى، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فى الريف والمدينة، وقد أدت هذه السياسات الإشباعية للنظام، والتى لمست الجماهير نتائجها الملموسة إلى تدعيم قيم الثقة لدى الجماهير، والتقليل من قيمة الشك؛ حيث شعرت الجماهير أن النظام القائم

٣- د. اكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر، مرجع سابق، ص ١٦٩.

بعمل لصالحها ويحقق أهدافها، فزادت ثقتها فى ذلك النظام، كما تزايدت رغبتها فى المشاركة السياسية[١].

ب- التصنيع:

والذى يؤدى إلى إدخال مجموعات عديدة من القيم إلى المجتمعات المتخلفة، فالتصنيع وبحكم نشأته الغربية وارتباطه بالرأسمالية، يتعامل مع الأفراد باعتبارهم أفرادا، وهو لذلك لا يعنى باعتبارات القبيلة، أو العشيرة أو النسب أو المصاهرة؛ فالمحك هو القدرة على الإنجاز، والقدرة تكتسب بالتدريب والإنجاز يمكن قياسه بمحكات موضوعية والجزاء المادى والمعنوى يتحدد بقدر الإنجاز. هكذا تسير الأمور بمنطق عقلى بارد، وليس فيه مجال للعاطفة أو للاعتبارات الشخصية، وعلى ذلك فمن شأن التصنيع تغيير القيم الاجتماعية، وشيوع الفردية، بما يترتب على ذلك من انهيار مكانة المؤسسات التقليدية فى المجتمع[٢].

جـ- الصياغة الإيديولوجية:

إذ يعتبر تطوير إيديولوجية إحدى الوسائل المهمة، التى يمكن استخدامها للتخلص من الولاءات الضيقة وإحداث تغييرات فى القيم التى تنطوى عليها الثقافة السياسية من خلال تقوية قيم معينة، وإضعاف قيم أخرى، وغرس قيم جديدة، وقد أخذت الإيديولوجية تتفتح أبعادها وتتحدد معالمها فى مصر منذ أوائل الستينيات، مع التحول الاشتراكى، والميثاق الوطنى، الذى كان يعبر عن نجاح نسبى فى إيجاد إيديولوجية فى مصر تحاول النخبة إقناع الجماهير بها، وغرس القيم التى تنطوى عليها هذه الآيديولوجية لدى القطاعات العريضة من الجماهير[٣]؛ حيث تضمنت هذه الإيديولوجية صياغة لخبرات فكرية وعملية جديدة، على رأسها:

١- صياغة تحالف قوى الشعب العاملة من الفلاحين والعمال والمثقفين والجنود والرأسمالية الوطنية كقاعدة شعبية للسلطة، وكإطار سياسي اجتماعى لممارسة الصراع الطبقى سلميًا فى اتجاه تذويب الفوارق بين الطبقات، والقضاء على استغلال الإنسان للإنسان.

٢- صياغة التنظيم الثورى بشقيه الجماهيرى "الاتحاد الاشتراكى" والطليعى "الجهاز السياسي"؛ بهدف توسيع فرص المشاركة السياسية أمام الجماهير.

٣- صياغة نموذج القطاع العام الذى يمنح الشعب السيطرة على جميع وسائل الإنتاج فى المجتمع عن طريق قطاع عام ضخم وقوى ومسيطر

١ - د. إكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر، مرجع سابق، ص ١٧٤.

٢ - السيد يسين، الوعى القومى المحاصر.. أزمة الثقافة السياسية العربية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩١، ص ٥٣

٣ - د. إكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر، مرجع سابق، ص ١٧٣.

وموجه لقطاع خاص، ينشط فى إطار التخطيط الشامل[1].

د ـــ الجيش الوطنى:

قامت ثورة يوليو أساساً على أكتاف نخبة وطنية من شباب الجيش المصرى، الذى كان يحكمه ويتحكم فى تدريباته، وتوجيهاته، نخبة غير مصرية غالباً، وغير وطنية أحياناً، ولذلك فما أن قامت الثورة حتى قصدت إلى تحقيق أحد أهم اهدافها الستة، وهو بناء جيش وطنى قوى، اعتمد على تجنيد شباب المصريين من العمال والفلاحين، والذين مثلوا أساس الكتلة الحيوية لتحالف قوى الشعب العامل، مما كان دالاً على علاقة انصهار بين الجيش والشعب والنظام فى مصر فى بوتقة الوطنية، ولقد أثبتت الدراسات الجادة أن خبرة التجنيد تؤثر على النسق القيمى للفلاح المجند فى أكثر من جانب، على رأسها[2]:

١- أن خبرة التجنيد تضيف معارف جديدة للفلاح المجند وتكسبه بعد الأفق فى إدراكه وتفسيره للمناطق المحيطة به سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا.

٢- أن الفلاح المجند يتبنى موقفا جديداً من بعض العادات والتقاليد والمعتقدات السائدة فى القرية.

٣- أن نوعاً من الحراك الاجتماعى والمهنى يحدث للفلاح المجند بعد اكتسابه خبرة التجنيد.

٤- أن خبرة التجنيد التى يكتسبها الفلاحون المجندون تحدث تأثيراً لاحقًا على القرية بعد عودتهم إليها.

وهكذا نجد أن تجربة التحديث السلطوى للمشروع الناصرى قد أخذت إلهامها من الحداثة الأوروبية وإن فى صورتها الاشتراكية، كما تأسست على عدة ركائز مكنته من وأد كثير من سمات الحالة / الثقافة الرعوية فى الشخصية المصرية: **أولاها** الجيش الوطنى الذى أعاد للمجتمع المصرى وظيفته العسكرية، بعد أن عادت إليه مع الاستقلال الوطنى وظيفته السياسية، **وثانيتها** التعليم النظامى (الواسع)، **وثالثتها** حركة التصنيع الشاملة، على أرضية طبقة وسطى واسعة تكاد تحتوى معظم شرائح المجتمع رغم محدودية معارفها ومهاراتها نسبيًا، وتكوينها البيروقراطى غالبا. **ورابعتها** رؤية ثقافية حديثة سعت إلى استلهام مقومات الخصوصية الوطنية والقومية، وإلى تأكيدها فى إطار نزوع إنساني وعالمى كانت له جاذبيته وفعاليته رغم جموحه، وفى سياق روح كفاحية تؤمن بالقدرة على التأثير فى حركة سير التاريخ. **وخامستها** تبنى إيديولوجيا راديكالية نوعاً ما تعلى قيم التحرر والكبرياء على ما عداها، حتى لو كان "الواقعية السياسية"، وهو أمر يمكن فهمه باعتباره محاولة لإشباع النرجسية الوطنية، ولإحداث القطيعة مع القيم الرعوية كالاستسلام والخضوع والقدرية، وربما الشعور بالدونية، الذى كان قد تكرس فى الشخصية المصرية لقرون طويلة إزاء الأخر..الخ.

١- لطفى الخولى، حول مهام العام الخامس عشر لثورة يوليو، مجلة الطليعة، السنة الثانية العدد السابع، يوليو ١٩٦٦.

2 - Kent jennin &s," The effect of military service on political attitudes" the Amercan political seince review vol. Lxxxl, No. 1 March 1997. pp. 131 -143

وهنا يمكن ملاحظة مدى التشابه والاختلاف بين مشروعي محمد علي وعبد الناصر.. يأتي التشابه على : داخليًا فى أولوية بناء الجيش، ومحورية حركة التصنيع، وأهمية نشر التعليم. وخارجيًا فى الطموح إلى دولة عربية كبرى تجاوز موضعها؛ لتسد الفراغ الإستراتيجي العربية فى جغرافية النظام العالمى القائم. وكذلك، بل وبسبب ذلك، فى المآل النهائى وهو انهيار الأول وانتكاسة الثانى بفعل الضغط الغربى / الإسرائيلى. أما الاختلاف الأساسى والعميق فيتعلق بعمق الحضور المجتمعى، فلدى محمد على كان الجيش هو الغاية ومصدر إلهام حركتى التعليم والتصنيع، وأما لدى عبد الناصر فكان المجتمع نفسه هو الغاية، هو ما يتجلى على صعيدى الرؤية الثقافية، والإيديولوجيا السياسية، فكلتاهما كانت موجهه إلى مجتمع، ينبغى تحديثه وتغييره باعتباره القاعدة والغاية لأى تحديث آخر، ولذا كان مشروع عبد الناصر أكثر شمولية وعمقًا على نحو مكنه من صياغة عقد اجتماعي جديد، تم من خلاله تجاوز "الحالة الرعوية" إلى صياغة كتلة مجتمعية مصرية حديثة ومتمدينة، لا تزال متماسكة حتى الآن رغم كل إحباطاتها.

يجسد هذا العقد خير تجسيد قصة لطيفة ومعبرة أود التوقف عندها فى عجالة، راجيا القارىء العزيز أن يغفر لى تلك الرغبة التى آمل أن تخل بسياق البحث. إنها قصة عم "عيد الترزى" التى شغفتني وأسرت خيالى الطفولى الهائم فى ليل تلك القرية الصغيرة "ميت الشيخ" الواقعة فى أحضان دلتا النيل. عم عيد هو ترزى القرية الوحيد، ولأن زمام قريتى من الأرض كان صغيرا، لم يستفد أهلوها سوى من قانون الإصلاح الزراعى الثالث أوائل الستينات.

ولأن عم عيد كان ترزيا رفض القائمون على الإصلاح الزراعى إعطاءه نصيبيه من الأرض (فدان ونصف الفدان) كغيره من الناس، ما جعله يهددهم (لا أدرى كيف أتته هذه الثقة) بأنه سيشكوهم إلى جمال (عبد الناصر طبعًا). ولأنهم ظنّوه يهذى فقد تجاهلوه، ولأنه لم يكن يهذى فقد حضر إلى القاهرة لأول مرة فى حياته، وفى محطة مصر أخذ يسأل عن بيت جمال (فهل كان يظنه نائما تحت الشجرة كعمر بن الخطاب ؟) .. حتى دلّه عليه أولاد الحلال، ولما وصل إليه اقترب من حرسه، يسألهم الدخول إلى (جمال) رغم رعدة خفيفة سرت فى قلبه ولكنه تجاسر، فاستمهلوه حتى ذهبوا لـ (جمال) يسألونه، وبعد لحظات كان الأمر بدخوله إلى مكتب الرئيس، حيث استقبله واحد بيه محترم (لعله سامى شرف) وطلب منه الجلوس بعض الوقت. وفجأة فتح الباب المواجه، وإذا به أمام (جمال)، فهم واقفًا قبل أن يسقط على الأرض، وإذ يستعيد وعيه تدريجيًا يجد نفسه على كنبة، وبجواره جمال ممسكا بكوب من العصير يسقى به عم عيد، وإذ يشعر الرجل بخجل يصر جمال على أن يكمل الشرب من يده، وهو يداعبه: لماذا تخاف، هو أنا شكلى متوحش للدرجة دى؟ حتى إذا ما استرد الرجل وعيه فأخذه (جمال) إلى داخل مكتبه، وأجلسه أمامه سائلاً عن شكواه،

ثم طمأنه بحلها، بعد أن أخذ عنوانه وقبل أن يشير إلى البيه، الذى يقف خلفه إشارة لم يفهمها عم عيد الذى هب واقفا ليقبل يد جمال، فإذا بجمـــال يهـــم فيحتضنه ويربت على كتفه مودعًا (لم تكن هنـــاك كاميرات للتصوير ولا فضائيات تنقل الحدث)..

ويخرج عم عيد والدموع فى عينيه، ليجد البيه أمامه ممسكا بظرف يمده إليه فيأخذه بعـــد تـــردد وشكر، وإذ يخرج إلى الشارع يفتحـــه .. يـــا الله أربعون جنيها كاملة، وهو من قضى عمـــره لـــم يمتلك عشرة جنيهات (حتة وحدة) .. هم الرجـــل بعد أن جفت دموعه، فاشترى جهاز راديو ضخم، وبعد ليلة قضاها عند قريب له يعمل بوابًا، عاد به إلى قريته العطشى لأى حديث يختلف عن أحاديث فلاحيها المكدودة والمكرورة. وإذ يبيـــت الرجـــل ليلته الأولى، يستيقظ على صوت أفنديات الإصلاح يسألونه لماذا تأخر عن استلام أرضـــه !. اســـتلم الرجل أرضه وزرعها، أما الراديو فلم يكن يفتحه إلا عندما يجتمع نصف أهـــل القريـــة فـــى داره ليسمعوا خطب (جمال) وأغانى أم كلثوم. ولم يكن أحد ينصرف، دون أن يشنف أذنيه بحكاية عم عيد مع (جمال).

مات عم عيد قبل ثلاثة عقود، ولكـــن بقيـــت حكايته فى خيال الأجيال من أهل قريتى، وربمـــا بقيت أمثالها أو ما يشبهها كثيرا فى خيال الكثيرين من المصريين، تعبيرا عن ذلك العقد الاجتمـــاعى الجديد بين المصريين وحكامهم.

لقد كان من شأن هـــذه الـــصياغات الأربـــع الجديدة أن تحدث تغييرات فـــى القـــيم الـــسياسية السائدة فى المجتمع فى اتجاه ثقافة سياسية حديثة، تجاوزا للنموذج الرعوى، ولكنها فى الوقت ذاته لم تبلغ بها النموذج الديمقراطى؛ ذلك أن المـــشروع الناصرى لم يحاول قط بلورة وفرز الاختلافـــات المجتمعية "الصغيرة" القائمة داخل كتلته الحديثـــة على أسس إيديولوجية وطبقية ومهنيـــة لـــصالح التنافسية السياسية بل، على العكس، حاول قمعهـــا لصالح رؤية شمولية، حققت كثيرًا مـــن أهـــدافها التحديثية إلا أنها عمقت مـــن درجـــة الادماجيـــة السياسية التى ساعد على ترسيخها تـــدنى قـــدرة المجتمع المصرى القاعدى الموروثة آنذاك علـــى صعيد حيازة السقوف المعرفية، ونضوج الـــذات الفردية، وهى حاجات رئيسية لطـــرح المطلـــب الديمقراطي، وكـــذلك ضـــعف جاذبيـــة الفكـــرة الديمقراطية نفسها آنذاك كإيديولوجيا اســـتعمارية تأخذ الموقف السكونى المحافظ فى بنية الـــصراع الدولى وتترك لنقيـــضتها "الاشـــتراكية" الموقـــف النقيض "التقدمى" والديناميكى. وقد دفع إلى هـــذا الاتجاه أمران:

الأول: هو النهج التوفيقى بين أضداد على منوال الجمع مـــثلا بـــين "الزعامـــة الكاريزميـــة" و"الإنجاز" كأسانيد حديثة لكـــسب الـــشرعية السياسية، وبين الشرعية التقليدية فى الوقـــت نفسه، حيث استمر الإسلام يمثل أحد الروافـــد المهمة المؤثرة على الثقافة السياسية للجماهير فى مصر عقب ثورة ٢٣ يوليو؛ حيث عملت

النخبة العسكرية على توظيفها لتحقيق الترابط بين حركتهم وأغلبية الجماهير المرتبطة بقيمها التقليدية، فكان الإسلام من وجهة نظر النخبة الحاكمة إحدى الأدوات المتاحة التي يمكن الاعتماد عليها لتحيق أغراض سياسية ولتحقيق الاتصال الفعال مع الجماهير، وهكذا عمل النظام رغم طبيعته التحديثية على استغلال تأثير بعض القيم التقليدية القوية والمؤثرة فى المجتمع؛ وخاصة فى بداية الثورة، من أجل إيجاد الرضاء والتأييد الجماهيرى، ثم محاولة تفسير القيم الحديثة على ضوء الخبرة القديمة، بمعنى آخر محاولة الوصول إلى نتيجة خلاصتها أن العلاقة بين القيم التقليدية، والحديثة، هى علاقة توافق وتأليف وليست علاقة تضاد وصراع[1]. ولقد بلغت هذه النزعة التوفيقية درجة أعلى، حينما تم إضفاؤها على الإيديولوجية السياسية نفسها، من خلال تقديم صورة للاشتراكية من وجهة نظر إسلامية بهدف إثبات عدم وجود تعارض بين الاشتراكية كإيديولوجية والإسلام كدين، ففى هذا السياق التوفيقى ظهر العديد من الآراء التى توضح النزعة الاشتراكية للإسلام[2].

أحد المجالات المهمة الأخرى التى شهدت هذه النزعة التوفيقية كان مجال التصنيع، فقد حاولنا استيراد التصنيع من الغرب دون أن نستورد القيم المصاحبة له، أى دون أن نتبنى قيم الحضارة الصناعية، وهذه العملية مستحيلة تاريخيًا لأن التصنيع لا يمكن أن يكون بديلا عن الإشباع الروحى، أو عن أهمية الممارسة الديمقراطية، والأهم من ذلك كله أن التصنيع من منظور اجتماعى شامل هو عملية سياسية واقتصادية واجتماعية معاً[3]، وبالتالى فهى لا تحدث أثرها الحقيقى إلا فى هذا السياق الشامل.

والثانى: هو الجمود السياسي على صيغة الحزب الواحد، غير القادر على تلبية حاجة المشاركة السياسية عند الجماهير الغفيرة التى تأثرت إيجابيًا بالصياغات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية لنظام ثورة يوليو، فقد لجأت النخبة الثورية فى مصر فى الفترة من ١٩٥٢ – ١٩٧٠ إلى الاتحاد القومى، والاتحاد الاشتراكى، لتعبئة الجماهير سياسيًا، وأصبح بذلك التنظيم الواحد هو الأداة الرئيسية لتغيير الثقافة السياسية، وقد كان متصوراً أن يؤدى هذا التنظيم الواحد إلى تدعيم قيم المشاركة السياسية وإضعاف قيمة السلبية التى تنطوى عليها الثقافة المصرية، ولكن الذى حدث من الناحية الواقعية هو أن التنظيم الواحد لم يدعم

[1] – د. إكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر، مرجع سابق، ص ١٧٠.

[2] – عبد المنعم شميس، اشتراكيتنا العربية، الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦١، ص ٨–٤٧.

[3] – السيد يسين، الوعى القومى المحاصر.. أزمة الثقافة السياسية العربية، مرجع سابق، ص ٥٣.

كثيرا من المشاركة؛ لأنه اعتمد بحكم أحاديته، على التعبئة أكثر من اعتماده على فكرة المشاركة، وربما يجد ذلك تفسيره في تخوف النخبة الثورية من التعددية السياسية الحقيقية بين الجماهير[١].

لهذين الدافعين الأساسين، التوفيق بين أضداد والجمود السياسي، عجزت الثقافة السياسة المصرية عن بلوغ النموذج الديمقراطى، ولكنها بلا شك كانت قد جاوزت النموذج الرعوى تحت تأثير الصياغات الحديثة الاقتصادية بشكل أساسي، وكان الوصف الأنسب لها "التسلطية"، وهو حالة وسطى بين الرعوية والديمقراطية، وهي تلك الحالة نفسها التى انعكست بشكل مباشر على التنمية، أو النهضة الوطنية فى مصر؛ فبسبب تجاوز النموذج الرعوى، أمكن لمصر أن تصوغ مشروعها النهضوى "الناصرى" حول عدة مرتكزات حديثة سلف ذكرها، ولكن عجزها عن بلوغ النموذج الديمقراطى حيث ثقافة المشاركة، وهو ما أدى بهذا المشروع إلى التراجع بعد هزيمة يونيو ١٩٧٦، ثم التفكك بعد نصر أكتوبر ١٩٧٣، وهو التراجع الذى يمكن أن تعزوه الدراسة إلى عدة عوامل بعضها وثيق الصلة بالثقافة السياسية التسلطية، وعلى رأسها:

أ- **سيادة البيروقراطى على السياسي:** فالمتفق عليه أن البيروقراطية بمعناها العلمى ممارسة الإدارة على أساس من العلم والمعرفة والتنظيم العقلانى، الذى يتسم بعديد من الخصائص، أهمها: الخضوع لقواعد معينة، ووجود نوع من النظام الهرمى أو التدرجى الذى يحدد العلاقة بين التابعين والمتبوعين. للبيروقراطية بهذا المعنى أهميتها الخاصة فى نمط الإنتاج الآسيوى، الذى ساد التطور التاريخى لمصر ضمن بناء الثقافة السياسية الرعوية، ولقد تزايدت أهمية البيروقراطية فى مصر عقب قيام ثورة ٢٣ يوليو إلى درجة كبيرة، باعتبارها الأداة الأساسية التى اعتمدت عليها النخبة الحاكمة لتحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية التى وعدت بها شعبها، ويفسر هذا الاعتماد المتزايد على البيروقراطية اعتبارين مهمين:

١- هو رغبة النخبة الحاكمة فى الانتقال بالمجتمع من مرحلة التقليدية والتخلف إلى التنمية والتحديث، مع محاولة تجنب الآثار الضارة التى تطرحها عملية الانتقال هذه على مختلف المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أو على الأقل تقليلها إلى أقصى حد ممكن.

٢- هو نقص خبرة العسكريين بشئون السياسة والحكم، بعد أن أسقطوا النظام القديم بجميع مؤسساته ورموزه، حيث تحول الثوار إلى حكام يمارسون السلطة فى وقت تنقصهم فيه الخبرة اللازمة لذلك، وتراودهم الشكوك إزاء السياسين القدماء أرباب العصر القديم، مما دفعهم للتوجه صوب الجهاز المدنى

[١]- د. إكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر، مرجع سابق، ص ١٧٤.

الوحيد تقريبا، الذى يتميز بنوع من النظام وتحكمه قيم وضوابط راسخة ومتأصلة وتتوافر فيه الخبرة اللازمة التى توارثها خلال أحقاب طويلة من العمل والممارسة[١].

لقد أدى الدافعان معاً – وبالتدريج – إلى أن تحل البيروقراطية محل السياسة، فاحتجبت الجماهير بقدرتها على المشاركة، وعلى الرقابة السياسية خلف الجهاز البيروقراطى العتيق الذى أعاق تواصل النخبة مع الجماهير، وسمح لبعض بؤر الفساد بأن تعكس أهدافًا ورؤى ومطالب لدى القيادة، لا تعبر عن روح الشارع الأمر الذى أدى فى النهاية إلى تضليل السياسات العامة، والأهداف الوطنية للمشروع للمشروع القومى الناصرى.

ب- سيادة العسكرى على المدنى: لقد عرفت مصر الجيش منذ عهد الدولة الفرعونية القديمة، وكان جيشاً غير محترف، يؤدى بعض المهام المدنية حينما تزول التهديدات العسكرية الخارجية، ولكنه تحول إلى جيش منظم بعد عصر الانتقال الأول، نتيجة لبزوغ تهديدات عسكرية لمصر، تنال من سيادتها على الأقاليم المجاورة لها فى النوبة وليبيا وجنوب فلسطين، ثم تحول هذا الجيش إلى الاحتراف الكامل بعد غزو الهكسوس لمصر وبدءا من الأسرة الثامنة عشرة والتاسعة عشرة على أيدى المحررين المصريين العظام رمسيس الثانى وتحتمس الثالث وغيرهما، حيث ساد الاعتقاد الراسخ بأن التطور العسكرى والاعتماد المتزايد لمصر على قدرتها العسكرية كان أحد ضرورات تطورها السياسي والحضارى، وهذا ما أدركه سريعاً ملوكها، فكان الإشراف على الجيش من مهام الفرعون نفسه، وعندما كان يجلس على عرش مصر من لم يستطع القيام بهذا الإشراف مثل حتشبسوت، أو لا يريد التدخل شخصيًّا فى شئون الجيش مثل أمنحوتب الثالث والرابع أو كان يتبنى اتجاهات مهادنة مثل اخناتون، كان الوضع الاستراتيجي لمصر يتغير كثيراً[٢].

وبعد انقطاع طويل بفعل احتلالات شتى، ثم الفتح العربى لمصر، وخضوعها لنمط من التطور السياسي والحضاري يخضع للنموذج الرعوي، بزغت ملامح جيش وطني مصري مع حكم محمد على، تنامت مع ثورة عرابي، حتى اكتملت فقط مع ثورة يوليو حول النواة التي قامت بالثورة نفسها، ولقد كان هدف بناء جيش وطني قوى أحد أنبل أهداف الثورة وأعزها على النفس. غير أن التمدد الشديد لهذا الجيش وبخاصة في الستينات فى الحياة العامة؛ حيث رأس رموزه مجالس إدارات شركات القطاع العام الكبرى، والأندية الرياضية وغيرها، مما أفقد هذا الجيش احترافيته العسكرية من ناحية، وأفسد الحياة السياسية من ناحية أخرى، وكان للأثرين معًا دور كبير فى

١ – د. إكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر، مرجع سابق، ص ١٤٦.

٢ – جونيفيف هوسون، دومينيك فالبيل، الدولة والمؤسسات فى مصر من الفراعنة الأوائل إلى الأباطرة والرومان، ترجمة فؤاد الدهان. دار الفكر للدراسات والتوزيع ١٩٩٥، ص ١٤٣- ١٦٠.

هزيمة يونيو العسكرية أمام عدو الأمة التاريخي، والتي أسقطت هيبة النظام ابتداءا، ثم دفعت نحو تآكل شرعيته السياسية، وصولا إلى تقويض دعائم مشروعه النهضوى انتهاء.

وربطاً لهذا الماضى بالحاضر، فإن الدراسات التى أجريت فى مصر لهزيمة حزيران / يونيو ١٩٦٧، فى العمق، قد نبهت إلى أن الانقطاع التاريخى الطويل بين المجتمع الأهلى العربى ومهام ومسؤوليات الحرب النظامية الوطنية الشاملة، كان ضمن الأسباب العميقة لهذه الهزيمة القومية الكبرى. فمن وجهة تاريخية "تحولت (المنطقة العربية) من طرف فى الصراعات إلى مجرد ساحة لها بين متصارعين من خارجها. . (و). . . أصبحت الحرب اختصاص الأمراء الأتراك.. والمماليك. . ثم العثمانيين. . وفى هذا كله لم يكن للأمة دور فى قصة الحرب، فيما عدا فصل عابر فترة الحروب الصليبية. . فى هذه العصور كلها كانت الأمة العربية تعرف فكرة التمرد. . والعصيان. . والثورة، وقد مارستها جميعاً بالفعل فى لحظات مختلفة من حياتها. ولكن الحرب ظلت فكرة بعيدة تائهة فى الماضى السحيق، متصلة بحماسة الشعراء، أكثر من اتصالها بالدفاع عن الأوطان. . والمحصلة أنه حتى منتصف القرن العشرين لم يكن العرب قد تعرفوا – بعد – على فكرة الحرب وعلى دورها فى صهر وصب وصياغة معادن الأمم. كان العالم قد عاش تجربة حربين عالميتين، وكان الشرق الأوسط فى قلب الحربين معاً، لكن أهله ظلوا بعيدين، عما كان يجرى على أرضهم"[1].

جـ – **الضغوط الخارجية** التى واجهت النظام الناصرى بدءا من العدوان الثلاثى على مصر، ثم الضغوط الأمريكية المستمرة على مصر بدعمها لإسرائيل وحتى عدوان يونيو ١٩٦٧، وهى الضغوط التى طالما أربكت حسابات النظام وأرهقته؛ حيث لم تسمح الظروف الدولية والإقليمية للمشروع الناصرى أن يصوغ نموذجه الحضارى، معتمدًا على أسس متينة فى التراث العربى الإسلامى؛ لأن صياغة هذا النموذج بصورة تكفل التأليف الحى الخلاق، وليس مجرد التوفيقية الجامدة بين الأصالة متمثلة فى التراث العربى الإسلامى والمعاصرة ممثلة فى تطبيق المفاهيم الحديثة فى إدارة المجتمعات اقتصاديًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا، كانت مهمة تحتاج إلى وقت طويل وإلى طليعة من المثقفين الواعيين بتراثهم العربى الإسلامى، والمنفتحين على الغرب فى نفس الوقت، وكانت تحتاج بالتالى إلى فرصة تاريخية لم تتح للنظام الناصرى، كما أتيح لليابان مثلا أن تتمتع بها، والتى جعلتها تنسج على مهل وبشكل عضوى وتراكمى نموذجها الحضارى الحديث، عن طريق المزج بين تراثها وبين مصادر القوة الغربية بصورة فذة وغير مسبوقة[2].

---

[1]– محمد حسنين هيكل، الانفجار: قصة حرب يونيو ١٩٦٧ (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٩٩٠)، ص. ص ٨٠٣-٨٠٦.

[2]– السيد يسين، الوعى القومى المحاصر.. أزمة الثقافة السياسية العربية، مرجع سابق، ص ٥٢.

إذن ورغم أن هذ العامل الخارجي قد لا يكون وليد الثقافة السياسية فى ذاتها، إلا أنه قد مثل دافعاً مهمًا لتفجير تناقضاتها الداخلية، وعلى الأقل فهو لم يتح لها العمل الهادىء والمتأنى على تجاوز هذه التناقضات وتحقيق التوفيق الخلاق والجدلى بين أطرافها، فكان الاضطراب الذى جابهه المشروع الناصرى بتأثير دوافع بنائية، تتعلق بالثقافة السياسية المصرية، ثم التراجع الذى كشفت عنه وأرخت له حرب يونيو كإحدى الثمرات غير المباشرة للضغط الخارجي.

غير أن الأمر المؤكد فى هذا السياق هو أن المشروع الناصرى، وعقده الاجتماعى الجديد، قد تبنى أكثر مطالب الحركة الوطنية نبلاً وعمقًا كإقامة جيش وطنى، وتأميم قناة السويس، وبناء السد العالى، وتحقيق الإصلاح الزراعى، وفرض التعليم النظامى الواسع، الذى كان طه حسين قد اعتبره (كالماء والهواء). كما حقق الكثير من الأهداف التحديثية العميقة، التى تعد شروطًا موضوعيا لازمة، بل وسابقة على أى تحول ديمقراطى، بل إنه أوجد مكونات وعى ليبرالى حقيقى خصوصا على مستوى إنضاج إدراك الذات الفردية لـ (المصرى) كإنسان، ولموقعه فى وطنه (مصر)، ولموقع بلاده فى العالم، ما ولد لديه نوعًا من الثقة بالنفس، وفى سلطته (الوطنية)، تلك الثقة التى مكنت (عم عيد الترزى) من أن يذهب إلى (جمال) فى بيته يشكو له أركان دولته (الإصلاح الزراعى). بينما كان جمال حريصًا على العقد، صادقًا مع العهد إلى ذلك الحد، الذى منعه من استعذاب شكوى الرجل، مثلما استعذب الفرعون القديم شكوى الفلاح الفصيح مطالبًا له بتكرارها، بل أسرع إلى حلها ليس لأن عم عيد قليل الفصاحة فقد كان حكاءً مميزًا، ولكن لأن (جمال) كان يدرك أن لا متعة للسلطان فى سماع أنين فلاح غلبان.

ثالثا: الثقافة السياسية التلفيقية .. والأزمة المصرية الراهنة

تبقى العلاقة مع الحداثة كتجربة تاريخية مركبة، ومتنامية، بل ومتجاوزة لنفسها هى معضلة الثقافة العربية، منذ وعى أهلوها ومبدعوها بحقيقة تخلفهم، وضرورة تجـددهم، ومنذ أدرك هؤلاء الحقيقة الملتبسة للغرب / المثال الذى طـرق أبـوابهم قبـل القـرنين بمطبعته ومدفعه على السواء، فتبدى لهم نورًا ونارًا ولكنهم دوما، وربما حتى الآن، فشلوا فى تعيين الطريقة التى بها يتم دفع لهب النار، قبل أن يصبح حريقًا يشعل فنائهم، من دون أن يحرموا أنفسهم من أطياف نور يضيء لهم أرجاء عالمهم.

وإزاء عجز المجتمعات العربية عـن طـرح أسئلة حضارية ووجودية كبرى مواكبـة للـروح الحديثة على تاريخها، ووضع إجابـات وحلـول تدفعها للتقدم من داخل هذا التاريخ نفسه، ومن ثم اختفاء الدوافع الداخلية للتغيير، وعجزهـا – فـي الوقت ذاته – عن تبنى الأسئلة والإجابات التـي تطرحها الحداثة، خشية كـسر الـشعور العميـق بالتناقض المبدئي مع الغرب، والذى كان سـيُدرك باعتباره تماهيًا مع الغازى أو ذوبانًا فيه، لم يكـن أمام هذه المجتمعات سوى "التوفيقية" كصيغة ثقافية تقيها الشعور بالاغتراب إزاء عـالم، لا تـستطيع الانتصار عليه أو التقدم فيه، ولا تـستطيع، مـن ناحية أخرى، الانسحاب منه أو قبول الانـسحاق فيه.

هذه الصيغة التوفيقية كانـت مـن الاتـساع لتستوعب تجارب عدة، تبدو متناقضة ظاهريا على منوال التجربة الناصرية في مصر، والبعثية فـي العراق وفى سوريا، وأغلب الدول العربية التـي كافحت ضد الاستعمار الغربى، وأخذت تشيد دولها الوطنية بعد رحيله، كما كان الأمر في الجزائـر والسودان، وجل الدول التي اعتبرت نفـسها دولا تقدمية كليبيا وتونس واليمن. بـل وكانـت هـى الصيغة التي اعتمدتها بعض الدول، التي وصـفت بين خمسينات القرن العشرين وسبعينياته بالمحافظة أو الرجعية، وخصوصا المغرب والأردن، وبعض دول الخليج العربى، لأن وصـف هـذه الـدول بالمحافظة أو الرجعية ربما انطبق على الموقـف السياسى، ولا يمكن فهمه إلا في ضوء الـصراع الدولى والتنافس بين المعسكرين الشرقى والغربى ضمن منظومة الحرب الباردة، ولكنه لا ينطبـق على البنية الثقافية كاملة، أو المرجعية الفكرية لهذه التجارب الوطنية المختلفـة سياسـيًا / ظاهريًـا، والمتشابهة بنيويًا في نزوعها إلى تمثـل الحداثـة الغربية بمكونيها الأساسيين حيث النمط التحـديثى العلمي الإشتراكى الشمولي من جهة، والتحـديث العلمي الرأسمالي الديمقراطي من جهـة أخـرى، ولكن من داخل مرجعية قيميـة ظلـت إسـلامية

تصالحت حولها المجتمعات العربية، ربما أكثر من الآن، ونصت عليها دساتير جل هذه الدول، ضمناً أو صراحة كما هو الشأن حتى الآن.

غير أن الصيغة التوفيقية هذه قد انحرفت إلى "التلفيقية" عند الممارسة التاريخية طيلة القرن الماضي كنتيجة شبه منطقية للسياق الدفاعي، الذي مورست فيه أمام ضغوط الغرب المستمرة، وضغوط الصهيونية الاستيطانية المستجدة على فلسطين والمشرق العربى، منذ أربعينات القرن العشرين؛ ذلك أن التوفيقية الخلاقة كعملية تركيب جدلي تبدو بحاجة، ربما أكثر من الممارسة العادية التلقائية، إلى إرادة قادرة على ممارسة الاختيار بحسم وحزم، وإلى رؤية شفافة ناصعة لما تقوم بالاختيار من بين عناصره وإلى فضاء تاريخى مفتوح يسمح بوضع هذه الاختيارات موضع التجربة العملية كما يسمح بإعادة فحص هذه التجارب فى الواقع المعيش، قبل إعادة مراجعتها وتنقيحها نظريا من جديد، وعبر عملية تغذية استرجاعية فى الأفق المفتوح بين الفكر والواقع، وجميعها متطلبات، ربما لم تتوفر للوعى العربى الحديث، الذى بدأ هذه العملية "التوفيقية" فى سياق أزمة وجودية وسياسية محيطة به، وممسكة بتلابيبه قادته إلى التلفيق، الذى تكرس بفعل عوامل ثلاث مهمة:

الدافع الأول: معرفى فلسفي يتعلق بتغير جوهري فى الأساس المنطقي لعمل التوفيقية من نزعة سكونية، سادت الحقبة التاريخية قبل الحديثة ووسمت الرؤية الكلاسيكية للوجود، قامت بالأساس على المنطق الأرسطى، القائم بدوره على مبدأ عدم التناقض ووحدة الحقيقة فى مستواها الأعلى، حيث كان الإيمان الفلسفي بقدرة واحدة متعالية ومهيمنة "المبدأ الأول" أو "العلة الأولى" أو "واجب الوجود" يتم تأويله بسهولة نسبية إلى "الله" أو "الأول" فى الفكر العربى الإسلامي، القائم على عقيدة التوحيد المطلق، أو على النموذج المعرفى الأفلاطونى الذى قام على وحدة الحقيقة وثباتها "كمثال" ملهم دائماً "للواقع" الذى قد تتغير صوره وتمثلاته نسبيًا وإن تشكل فى كل الأحوال على صورة المثال، الذى يعكس وحدة الحقيقة باعتباره أصلاً لها. أو حتى التصور الأفلوطيني الذى جعل من المثال الأفلاطونى موجداً أول وعقلاً هيولانيًا ملهمًا لسائر الموجودات، فياضًا بالمعرفة على سائر العقول وحيث تباينت درجات الوجود ودرجات المعرفة وبنى أصلها المشترك إرادة علوية مهيمنة موجدة وعارفة، لم تكن سوى الله فى تأويلات الفكر العربى الإسلامى الوسيط. وذلك إلى نزعة شكية هيمنت على الروح / الحقبة الحديثة وأسهمت تدريجيًا في تهميش مركزية الله في الوجود، لصالح مركزية الإنسان، بدأت مع العصر الهيومانى، ثم نمت مع فلسفة التنوير، وجعلت من الخبرة الإنسانية وحدها، ومن القيم الوضعية النسبية المتغيرة بذاتها مطلقًا جديدًا، يقاس به وإليه صوابية اتجاه السير البشرى، وتتحدد في ضوئه غايات الاجتماع الإنساني، استقلالا عن المرجعية الإلهية إن لم يكن في ضديتها: إما لأن الله – جل شأنه – قد ذاب في العالم الطبيعى، ملتبسًا بصورة

قوانينه المادية، ليصبح هو العلة الباطنة للأشياء جميعاً ولكن غير المتعدية أو المستقلة عن العالم الطبيعى وقوانينه كما ذهب اسبينوزا. وإما لأنه – تعالى – قد انكمش إلى مجرد علة أولى لوجود العالم أو محرك أول لحركته، قبل أن يستقل عنه، ويفقد اهتمامه بمصيره، فلم يعد يرعى لا حركة الكواكب، ولا مسيرة الإنسان، ولا يشى بأى نظام أخلاقى متسامٍ على الخبرة الواقعية، كما ذهب أصحاب الدين الطبيعى منذ قدم برونو فلسفته عن الله باعتباره هو "المبدأ والعلة"؛ أى من حيث أنه هو الطبيعة نفسها، أو أنه يتجلى لنا في نطاق هذه الطبيعة وحدها، وفي الأعراض والمظاهر التي تحيط بميدان تجربتنا الواقعية فقط. وإما لأنه – تعالت قدرته – قد ضَمَّن عنايته الإلهية في قوانين الطبيعة نفسها التى يستنها، فلا يستطيع الناس أن يعرفوا أية أوامر خاصة "أخلاقية" للعناية الإلهية، فيما وراء المبادىء الكلية للعقل البشرى؛ أى إن العناية الإلهية عامة بالكون وليست خاصة بالأفراد أو المؤمنين كما ذهب فولتير.

ثم تغذت تلك النزعة الشكية، بالمنطق الجدلى/ الديالكتيك الهيجيلى القائم أساسًا – في ضدية المنطق الأرسطى – على مبدأ التناقض والصراع بين أطراف ثنائيات، بحثًا عن المركب الجدلى الجديد المندمج، الذى سرعان ما يتحول فى حركة الواقع إلى طرف فى ثنائية جديدة يصارع طرفها الآخر، وهكذا. ولا شك في أن هذه الجدلية المتحركة، وما صاحبها فى الفكر الغربى من نزعات شك وإلحاد بلغت ذروتها مع إعلان موت الله على مذبح الإنسان الأعلى "السوبرمان" في البيان النيتشوي للعدمية، قد مثلت عامل إرهاق للذهن، وإرباك للوعى العربى الحديث؛ لأنها عمقت من إحساسه بالخوف تجاه المطلقات الكامنة في الاستنارة الغربية، وزادت من شعوره بالتناقض إزاءها، ومن ثم أضعفت إمكانية التوافق الجدلى معها، قياسا إلى تلك الإمكانية، التي كانت متاحة للتوافق مع الفلسفة اليونانية، مثلاً، في العصر الإسلامى الوسيط.

<u>والدافع الثانى</u>: لغوى / شكلى يتعلق بعدم دقة الصياغة العربية للموقف التوفيقى نفسه والتى تمثلت بالأساس فى قالب "الأصالة والمعاصرة" أو ما يعادله أو يشبهه من مفاهيم / قوالب سادت القرن العشرين، تأسست على قاعدة تناقض حدى بين الأبعاد الأساسية للزمن، وجعلت اختياراتنا الفكرية الشاملة أسيرة تناقض تاريخى مستمر بين الماضى والحاضر؛ ذلك أن مفهوم الأصالة تم تفسيره غالبا فى الاتجاه السلبى الذى يحدده بالزمن، وينطلق به فى اتجاه الماضى حيث لحظة التشكيل الأولى بكل قوالبها وأشكالها هى مستودع الأصالة الكاملة لدى الذات العربية، وخصوصًا لدى التيار السلفى، الذى نظر إلى هذه اللحظة وكأنها "فوق تاريخية" ومن ثم قام بتثبيت هويته عندها رافضا كل ما بعدها.

وفى المقابل لم يتم الالتفات، سوى نادرًا، إلى التفسير الإيجابي لمفهوم الأصالة والذى يربطه "بالكينونة" لا الماضى، وينطلق به فى اتجاه ثوابتها لا تاريخها، حيث معيار تحقق الأصالة هنا هو

مدى استلهام العناصر الجوهرية لهذا التشكيل، وليس الرجوع إلى القوالب والأشكال المصاحبة لبدايته. وهكذا تتحول الأصالة عن الارتباط بالماضي نحو الارتباط بالجوهر، فنصبح أمام "ذاتنا" التي تعكس "تكويننا" وليس "ماضينا". ولذا نقترح، في هذا السياق، أن نطلق عليها مسمى "خصوصيتنا" بديلا "لأصالتنا" في مواجهة الطرف الآخر للمعادلة الثقافية، والذى نفضل تسميته بـ "العالمية" بديلا "للمعاصرة"، وصفًا لتقاليد العالم الحديث. هذه الصياغة تعمل كآلية ذهنية ولغوية لتكسير التناقض بين مسار تكوننا وحركة سير التاريخ؛ لأنها فى بحثها عن الذات، إنما تفصل بين الشكل والمضمون، وبين الطقوس والقيم، وبين الثوابت والمتغيرات ثم تقوم بعزل القوالب: الأشكال والطقوس والمتغيرات؛ لأنها تاريخية تعكس لحظة التشكيل. وفى المقابل تبقى على الجوهر: المضمون، والقيم، والثوابت لأنها تكوينية تصوغ خصوصيتنا ذاتها.

والمهم فى هذا السياق أن الصياغة السلبية هذه "الأصالة - المعاصرة" ومشتقاتها، قد أسهمت فى تعميق حالة التلفيق لدى الفكر العربى؛ لأنها عمقت شعوره بالاغتراب إزاء صورتين متمايزتين فى الفكر؛ إذ جعلت من ماضى الذاتى طرفًا ثالثًا فى معادلة الأنا والآخر، ومن ثم أصبحت الذات العربية الحديثة فى مواجهة وجودين غريبين عنها، الأول منهما ينتمى إلى الزمان حيث "ماضى الذات"، والآخر ينتمى إلى المكان حيث الآخر الغربى، ولذا فهى غربة الزمان، والمكان اللتين واجهتا الفكر العربى المعاصر، وأضفتا صعوبة كبيرة على محاولة التوفيق التى لم تعد فقط بين حقيقتين إنسانيتين مختلفتين، أو وجودين حقيقيين متمايزين يدخلان فى صراع ينجز المركب الأرقى، بل صارت بين وجود حقيقى واحد، وبين وجودين صوريين غريبين مكانا وزمانا عن واقعنا "نحن العرب المعاصرين"، الذى كان يزخر بمشكلات تحتاج إلى رؤى نظرية وطرائق للحل والانسجام، لم يلبها أو يسعى إلى إنتاجها الفكر العربى المعاصر الممزق بين الصورتين الغريبتين عنه، فانتهى به الأمر إلى الخضوع للرؤيتين المتضاربتين، واقعًا، من ثم، فى أسر التلفيق على نحو شبه كامل تقريبًا.

وأما الدافع الثالث: فسياسى/ عملى يتعلق بطبيعة السلطة العربية "التقليدية" حتى النخاع رغم الشكل الحداثى، الذى اتسمت به على مستوى الخطاب الإيديولوجي، وهى الطبيعة التى لم تخرج عليها أو تنجو منها معظم حركات التحرر الوطني التى كافحت ضد الاستعمار، واضطلعت بالدور الحاسم فى عملية بناء الدولة "الحديثة".. لقد كانت النتيجة دائمًا مخيبة للآمال، وأدت المقدمات إلى نتائج عكسية، وذلك لوجود فجوة حقيقية بين طبيعة السلطة العربية التقليدية وبين الأهداف التحديثية التى كانت ترجوها أو تدعيها لمجتمعاتها، وهى الفجوة التى قادت دائمًا إلى المراوغة بين الوسائل والأهداف وبين الأبنية ووظائفها العملية، وبين المؤسسات وأدوارها السياسية الحقيقية، حيث قادت المراوغة إلى التلفيق، الذى صار ملكة طاغية فى

الثقافة العربية تكشف فى أحد تجلياتها مثلا عن مفارقة الموقف العربى من العلم الحديث؛ حيث تنامت الصداقة مع منتجاته التكنولوجية ولكن دون منهجه الشكى، ومنطقه الوضعى؛ لأن استلهام هذين كان يتطلب نوعًا جديدًا من التنظيم السياسى، ومستوى أعلى من التحرر الفردى لم يكن القائمون على عملية بناء هذه الدولة مستعدين للقبول به، وإن لم يمنعهم ذلك بالطبع من إقامة أبنية جامعية وأكاديمية وبحثية، تحمل فى مسماها أوصاف العلوم والتكنولوجيا، مثلما تحمل أبنية ترسيخ حكم الفرد شتى تعبيرات الديمقراطية والنيابية والتمثيلية.

وفى مصر تحديدًا، وفى الربع الأخير من القرن العشرين تحولت "الإدماجية" أو "التسلطية التحديثية" إلى "تلفيقية" كاملة مدفوعة برغبة عارمة فى التوفيق بين نقائض، كانت قد بدأت تلف الثقافة المصرية منذ نهاية السبعينيات حيث عادت المرجعية السلفية للظهور "فكريًا" بعد أن حاول النظام الساداتى توظيفها عمليًا، وكان ذلك التطور فى الجوهر هو النهاية الحقيقية للمشروع التحديثى الناصرى المستنير رغم تسلطيته. فعلى المستوى الاقتصادى كان التوجه نحو الانفتاح ابتعاداً عن القطاع العام والتخطيط المركزى، وعلى المستوى السياسي كان التوجه نحو تفكيك البنية السياسية التسلطية لصالح تعددية سياسية مقيدة، وعلى المستوى الثقافى حدث تراجع للثقافة التحديثية أمام التيارات الإسلامية، التى تصاعدت بشكل كبير مع نهاية السبعينات؛ لتصبح طيلة الفترة الماضية أحد الملامح السياسية للخريطة الثقافية والسياسية المصرية.

غير أن التفكيك المستمر طيلة هذه الفترة لبنية المشروع الناصرى، لم يصاحبه فى الوقت ذاته بناء مشروع نهضوى جديد على أسس ومرتكزات مفارقة، وإنما تواكب فقط مع الاتجاه تدريجيًا، وبالتالى ببطء، نحو الصيغ المقابلة لهذه المرتكزات السابقة، وهو الأمر الذى أدى إلى هيمنة ملمح مهم على الحياة العامة المصرية طيلة هذه الفترة، وهو ملمح التلفيق من خلال المراوحة والصراع بين ثنائيات شتى متقابلة داخل بناء الثقافة السياسية المصرية، على رأسها الثنائيات الثلاث الأساسية التالية:

أولا: على الصعيد الثقافى كان الصراع بين العلمانية وتيار الإسلام السياسي، الذى ينادى بإنشاء دولة إسلامية فى اتجاهه المعتدل من خلال الأساليب الديمقراطية، أو بالعنف والإرهاب، كما نزع إلى ذلك الاتجاه المتطرف. لقد بدى هذا الصراع فى مجالنا الثقافى بعد هزيمة ١٩٦٧، والتى أدت بالتدريج إلى تصاعد الخطاب الإسلامى الداعى إلى أسلمة الدولة والمجتمع، فقد بدأت الدعوة بشكل حذر من خلال المناداة بتطبيق الشريعة الإسلامية، غير أنه نتيجة لشبكة معقدة من التأثيرات الدولية والإقليمية والمحلية، وتحت تأثير عوامل اقتصادية وسياسية وثقافية متنوعة، نشأ تيار ثقافى صاعد تبنى شعار أسلمة المجتمع، وقد تبرز بشكل واضح فى

موضوع شيوع الحجاب وإطلاق للحى، والتى كانت مظاهر سلوكية تشى بالرغبة العارمة فى إثبات التميز عن الآخرين، غير أن هذه الرغبة المشروعة فى إثبات الذات، سرعان ما انجرفت لتتحول إلى موجة عنيفة للإرهاب، تمثلت فى محاولات إجبار الآخرين على سلوك نفس المسلك، ووصل الإرهاب الفكرى إلى مداه وتحول إلى إرهاب مادى لمنع الآخرين بالقوة من بعض الممارسات الثقافية المشروعة.

ثم تطور الخطاب الإسلامي فى مجال تصعيد مطالبته من مجرد أسلمة المجتمع إلى أسلمة الدولة، وكان هذا فى الواقع نقلة كيفية فى مجال الأزمة الفكرية التى شطرت البلاد ثقافيًّا إلى معسكرين: أحدهما يزعم الحديث باسم الإسلام، على اختلاف شديد فى منهج قراءته، والآخر متمسك بمبادىء العلمانية فى المجال السياسي والتى ترى الفصل بين الدين والدولة[1]

لقد أدى هذا الصراع الثقافى أساساً إلى صراعات سياسية شتى، استنزفت كثيرا من الطاقة المصرية سواء من مواردها الاقتصادية، أو من سمعتها الدولية، أو استقرارها السياسي وخاصة فى بداية الثمانينات، حينما اغتيل الرئيس أنور السادات، والنصف الأول من التسعينات حينما تفجرت موجة إرهابية عاتية عطلت السياحة، ونالت من هيبة الدولة إلى حد كبير، وكان ذلك فى النهاية خصماً من قدرتها على التنمية والتطور.

ثانيا: وعلى الصعيد السياسي دار الصراع بين التعددية السياسية والتقييد، أو بين ثقافة المشاركة وثقافة التعبئة؛ فالمشاركة السياسية بلا أدنى شك هى جوهر الممارسة الديمقراطية غير أن تحقيقها فى الواقع العملى يتطلب توفر المؤسسات اللازمة لضمان مشاركة سياسية فعلية، وعلى أساس التناسب بين درجتى المؤسسة السياسية، والمشاركة السياسية يجرى التفريق بين الأنظمة السياسية، فإذا نجح المجتمع فى تكييف المؤسسات، اتجه إلى أن يصير نظامًا سياسيًّا مشاركاً حيث ترتفع درجة المؤسسة السياسية بما يسمح بأعلى درجات المشاركة السياسية، أما إذا فشلت عملية التكييف فإنه يتحول إلى نظام جماهيرى، يقوم على التعبئة وعلى حساب المشاركة، ويطلق على هذا النوع من المجتمعات "المجتمعات الجماهيرية"[2].

وفى مصر -وخلال الخمسينيات والستينيات- وجدت قيادة سياسية لها تأييد سياسى جارف "عبد الناصر"، ولكنها لا تمتلك التنظيم السياسى الذى يسمح لها بتعبئة هذا التنظيم وترجمته إلى واقع سياسي، وارتبط ذلك بغياب الأطر التنظيمية السياسية، التى تسمح بالمشاركة السياسية وبسيطرة

[1] - السيد يسين، مجتمع الألفية الثالثة : قيمة وتناقضاته وافاق تطوره، مصر فى القرن الحادى والعشرين، تحرير د. أسامة الباز، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٦، ص ١٠٤ – ١٠٥.

[2] – د. عبد المنعم المشاط، التنمية والسياسة فى العالم الثالث: نظريات وقضايا العربية، الإمارات العربية المتحدة : مؤسسة العين للنشر والتوزيع ١٩٩٨، ص ٣٣٢.

جانب التعبئة، على جانب المشاركة في العمل السياسي وبرفض النخبة الحاكمة الاعتراف بالقوى والتيارات السياسية الأخرى فى البلاد وبفرضها نوع من "الإجماع السياسي"، وكانت النتيجة أن التيارات الأخرى لم تجد متنفساً لها في إطار الشرعية القائمة، ودخلت فى دهاليز العمل السرى أو اكتفت بالترقب والانتظار، وجاءت هزيمة ١٩٦٧ لتهز النظام السياسي من أعماقه، ولتخرج أول مظاهرات شعبية منذ أزمة مارس ١٩٥٤ فى عام ١٩٦٨ تطالب بالتغيير[١].

لقد مثل هذا التحول تغييرًا مهمًّا، وفتح الباب أمام مرحلة جديدة من تطور النظام السياسي، يمكن أن نعدد معالمها فيما يلى:

أ- الانتقال من شكل اتسم بغياب المنافسة السياسية وبسيادة مفهوم "الإجماع الشعبى" ووجود إيديولوجية رسمية سائدة وتنظيم سياسي واحد، إلى شكل من أشكال التعددية السياسية المقيدة، والذى كان من شأنه صدور صحف للأحزاب المعارضة، وإدخال مفهوم المعارضة فى النشاط البرلمانى والانتخابات العامة.

ب - الانتقال من الشرعية السياسية التى تعتمد على القيادة التاريخية الكاريزمية إلى شرعية القانون والمؤسسات، وهى العملية التى تسمى فى القاموس السياسي المصرى بالانتقال من الشرعية الثورية إلى الشرعية الدستورية[٢].

غير أن هذا التحول عن الصيغة التسلطية لم يؤد إلى بلورة صيغة ديمقراطية؛ حيث بقيت القضية الرئيسية فى هذا الصدد هى قضية تمثيل المؤسسات القائمة للتيارات الفكرية والسياسية الفاعلة فى المجتمع، ذلك أن الاستقرار السياسي ينبع من توازن حقيقى بين هذه المؤسسات وتلك القوى وهو الذى يعبر عن قبول هذه القوى للنظام العام ويتحقق، من خلال اشتراكهم فى التأثير على مسار السياسة العامة، وعلى صنع القرار، أو من خلال انخراطهم فى مشروع قوى يعبىء طاقاتهم[٣].

ولم تستطع مصر إنجاز الصيغة الديمقراطية؛ لأن الدولة التسلطية قد قنعت بإدخال تغييرات جزئية لترميم النظام، وبطريقة التدرج الشديد فى جرعات التعددية وفى ضوء هيمنة شبه كاملة على مجمل حركة التطور السياسيى؛ ولذلك وبالرغم مما شهدته فترة حكم الرئيس مبارك من تطورات مهمة، منها: اتساع نطاق حرية التعبير، ونشوء ممارسات حزبية أكثر استقراراً، وتأكيد دور القضاء فى القرارات الخاصة بإنشاء الأحزاب، وقيام التيارات غير الممثلة حزبيًّا بالعمل السياسي من خلال الأحزاب القائمة، فإن هذه الفترة لم تخل من مواجهات حادة عند إجراء انتخابات مجلس الشعب، حيث تم الطعن فى القانون، الذى تمت الانتخابات على أساسه، وهو ما أدى إلى حل مجلسين للشعب، قبل انتهاء مدتهما القانونية أو التشكيك فى سلامة إجراءات الانتخابات، وعلى أبواب قرن جديد، فإن خبرة عملية التحول

[١] - د. على الدين هلال، محرر، النظام السياسي المصرى أمام تحديات الثمانينيات، مكتبة نهضة الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ٣٠.

[٢] - د. على الدين هلال، النظام السياسي المصرى أمام تحديات الثمانينيات مرجع سابق ص٣١.

[٣] - المرجع نفسه، ص٣١.

الديمقراطى فى المرحلة الراهنة تشير إلى عدد من التحديات، أهمها(١):

- تحدى تنشيط التعددية الحزبية وترجمتها إلى واقع سياسي حى، وتجاوز تقاليد وممارسات الإجماع السياسي، بما يواجه أزمة عدم المشاركة وحالات اللامبالاة السياسية القائمة.
- تحدى استمرار الانفتاح الديمقراطى، مع احتواء احتمالات التدخل الخارجى فى الشئون الداخلية فى أضيق الحدود.

ثالثاً: على الصعيد الاقتصادى حيث دار الصراع بين أنصار حرية السوق المطلقة بكل ما يعنيه ذلك من نتائج سياسية واقتصادية واجتماعية، وبين أنصار هيمنة الدولة الاقتصادية، الذين يصرون على أن يكون للدولة دور اقتصادى مؤثر، حتى ولو كان معطلاً للتنمية فى بعض الأحيان. وإذا قرأنا خريطة الصراع الحالية، لأدركنا أن بعض أنصار حرية السوق يبالغون فى دعاويهم مبالغة شديدة، وكأن حرية السوق وصفة سحرية من شأن تطبيقها على إطلاقها حل جميع مشاكل المجتمع المصرى فى نفس الوقت يبالغ أنصار الحفاظ على هيمنة الدولة الاقتصادية فى نقدهم للدور الكبير، الذى يلعبه القطاع الخاص فى الوقت الراهن، وكأنه سيقضى على الاقتصاد القومى بتخريبه وتبديد أصوله، مستندين فى ذلك إلى خبرة بلاد أوروبا الاشتراكية سابقًا، والتى انتقلت من الاقتصاد المخطط إلى حرية السوق، والتى أثبتت أن الانتقال الفجائى غير المدروس، أو الذى يتم بطريقة عشوائية يؤدى إلى ازدياد شبكات الفساد، وليس من شأنه سوى تبديد الأصول الاقتصادية، التى كونتها الشعوب عبر عقود طويلة بجهودها وتضحياتها الجسيمة، وربما كان هذا الصراع من الأهمية التى يمكن معها أن يتحول إلى حرب أهلية حقيقية لو تجاهل أنصار حرية السوق اعتبارات نوعية الحياة للجماهير العريضة، وأهمية الإلتفات إلى عدالة التوزيع واحترام متطلبات العدالة الاجتماعية فى كل الميادين(٢).

والسؤال المهم فى هذا السياق هو كيف يمكن قراءة هذا الملمح التوفيقى، سواء عبر الصراع أو المراوحة على صعيد الثقافة السياسية فى ضوء المسار العام للنهضة المصرية؟

ويمكن القول بإن مجموعة التحولات النسبية عن بنية المشروع الناصرى قد جرت فى إطار عملية نقد للأوضاع العامة فى مصر وبخاصة أعقاب هزيمة يونيو ١٩٦٧، حيث بات واضحاً أن النهضة المصرية قد اصطدمت بجدار كبير، كانت معظم مادته من مفردات الثقافة السياسية، ومن ثم فقد قصد بمجموعة التحولات التى عاشتها مصر منذ أواسط السبعينيات على الأقل الإسهام فى إعادة بناء ملامح نهضة وطنية جديدة، فى مصر عن

١- د. على الدين هلال، عملية التحول الديمقراطى ومستقبلها فى مصر، مصر والقرن الحادى والعشرون، المحرر د. أسامة الباز، مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٩٩٦، ص ١٣٢.

٢ - السيد يسين، مجتمع الألفية الثالثة، قيمة وتناقضاته، مرجع سابق، ص ١٠٣.

طريق إحداث تغيير ما فى بنية هذه الثقافة السياسية وفى مفرداتها الأساسية، التى قادت إلى الهزيمة، ولأن التحول كان جزئيًا فقط، وتمت ممارسته بالمراوحة بين نقائضه، أو بالصراع بينها، فقد كان حجم الإنجاز على صعيد النهضة الوطنية جزئيًا، وربما لا يعدو مجرد تهيئة المناخ لتوفير أركان هذه النهضة.

وربما أمكن القول بأن الدولة المصرية قد بدأت فى توفير معظم هذه الأركان فى عقد التسعينات بما كان يمثل مع نهاية القرن العشرين، وبداية هذا القرن الواحد والعشرين، متطلبات الانطلاق والنهوض حيث كان قد تم الاستقرار على التوجهات الكبرى والجوهرية، لبدء مشروع نهضوى جديد خصوصًا على الأصعدة الثلاث التالية[١]:

أولاً: الاستقرار على صيغة الانفتاح على العالم والتفاعل الإيجابي معه فى الخارج والتعددية السياسية، وحريات الرأى العام والتعبير فى الداخل، إن ذلك الاختيار قد نشأ كمحصلة خبرة تاريخية كشفت عن حقيقة أن المجتمع المفتوح هو نموذج لا يخلو من مشاكل، بعضها معقد إلى حد كبير، ولكنه النموذج الأقدر على الشحن المستمر لإرادة التقدم بالمقارنة مع نموذج المجتمع المغلق، الذى قد تتحقق لديه قدرة عالية على التخطيط والتعبئة، ولكنه يفقد المجتمع حيويته، ويؤدى الى تنميط الاختيارات الاجتماعية والممارسة الاقتصادية والثقافية ويصادر على حق المبادرة السياسية والاقتصادية.

ثانياً: استقرار نظام اقتصادي هو أقرب ما يكون إلى نظام السوق الاجتماعى، الذى طبقته بلاد مثل ألمانيا وشمال أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، ونجح فى إعادة إعمارها والانطلاق بها إلى التقدم بعد ما نالها من التدمير ما نعرفه جميعا أثناء الحرب، فالتحول إلى اقتصاد السوق فى مصر لم يكن – حتى نهاية القرن الماضى – يتم على أساس إهمال الضوابط الاجتماعية، أو التخلى عن الدور الاجتماعى والتوزيعى. ورغم أن المعارضة فى مصر كثيرا ما تهاجم السياسة الاجتماعية للدولة، فإن الدولة المصرية بشهادة البنك الدولى، وصندوق النقد الدولى وغيرهما من المؤسسات الدولية الاقتصادية قد طبقت أقل برامج التحول لاقتصاد السوق إضرار بالطبقات الفقرية فى العالم النامى كله؛ بل إن مصر ظلت من أكثر الدول التى تقع فى نفس فئة الدخل، أى الدخل المتوسط المنخفض التى تلتزم بالتعليم المجانى الإلزامى وتدعم الخدمات الصحية والسكن وغيرها من الخدمات الاجتماعية الأساسية، وهذا النظام أثبت قدرته بعد المضى فى تطبيقه خلال عقد التسعينات على إنقاذ الاقتصاد المصرى من محنة رهيبة، ووضعه على طريق النمو من جديد.

[١] – د. محمد السيد سعيد، المقدمة، مجلة أحوال مصرية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، العدد الأول وصيف ١٩٩٨.

ثالثاً: الاقتراب ولو تدريجيا من نمط الثقافة العقلانية والعلمية الحديثة دون التخلي عن الأصول الكبرى للثقافة الأصلية فى البلاد وقد تحقق فى مصر ازدهار إعلامى ملحوظ خاصة فى ميادين الفنون والآداب؛ بفضل سياسة ثقافية مستنيرة ومتفتحة، حتى لو كانت عاجزة حتى الآن عن النفاذ إلى ملايين المصريين والتأثير الفعال فى الجماهير.

ومع ذلك فإن هذه الأركان، وهذه التوجهات الكبرى السليمة لم تأتلف معًا فى مشروع نهوض قومى، ولم تمس شغاف قلوب المصريين، ولم تشعل حماسهم أو تلهم عقولهم ووجدانهم، فأطروحة المشروع النهضوى المصرى لا يمكن اختزالها فى عدد معين من مشروعات البناء والتعمير، مهما كانت ضخامة هذه المشروعات، فالمقصود بالأطروحة هى الأسس والركائز والتوجهات والمبادىء الأساسية لتطوير النظام السياسي وتمكينه من الوصول إلى أهداف وغايات قومية متفق عليها، والانطلاق إلى التنمية المتواصلة والقطيعة الكاملة مع التخلف والفقر[1].

وأمام غياب أو عدم وضوح هذه الركائز، لم يشهد العقد المنصرم من القرن الحادى والعشرين تغيرات إيجابية تذكر تمثل استمرارًا لما كان فى التسعينات، فالانطلاق المأمول لم يحدث كما كان متوقعًا، فظلت مصر على "عتبة" الديمقراطية لم تجاوزها، رغم تغيرات حدثت فى الموسيقى الصوتية، وفى الديكورات المصاحبة وبالطبع فى بعض الأبطال حتى بدى المشهد مملاً جامداً وبخاصة فى التسعينات، التى بدا فيها واضحاً أن مصر قد تكيفت سلبيًا مع الموجة الديمقراطية الثالثة التى شهدها العالم رغم القبول بمنطقها التحررى على مستويى التنظيم الاقتصادي والعلاقات الدولية.

لقد كان ثمة أمل فى أن تتحول التعددية المقيدة إلى تعددية حقيقية، تعكس تباينًا فى مراكز القوة السياسية، وتتيح إمكانية تبادل السلطة، غير أن عقودًا ثلاث، شهدت موجتين ديمقراطيتين عالميتين، قد مرت من دون أن تتمكن هذه التعددية المقيدة أن تتجاوز نفسها، أو تتنازل عن احتكارها للسلطة فى مركز واحد، وحزب مهيمن ملتصق بالجهاز البيروقراطى للدولة، ويجمع حوله قبيلة من المنتفعين بهذا الجهاز والدائرين فى فلكه، ومن رجال الأعمال المتحالفين مع السلطة، على نحو يعيق تمثيل التيارات الفكرية والسياسية الفاعلة فى المجتمع داخل مؤسسات النظام. وهكذا ضاعت على مصر أكثر من فرصة للتحول الديمقراطى، خصوصا فى لحظتين تاريخيتين نادرتين:

أولاها كان فى نهاية السبعينيات، عندما كان هذا الخروج لا يزال فى طور البداية، وكان الإصلاح ممكنا لاستيعاب دواعيه التى تمثلت فى خروج الدولة المصرية من الصراع العربى – الإسرائيلي بحجة إعادة بناء الذات وتحقيق الرخاء للشعب المرهق بفعل الحروب، وكذلك موجة الغلاء الفاحش وتدنى مستوى المعيشة

[1] – د. محمد السيد سعيد، المقدمة، المرجع السابق.

التـــى أصـــابت جـــل المـــصريين، فكثـــرت الاضطرابات التى انتهــت باغتيـــال الــرئيس الراحل أنور السادات، وكان منطقيًا أن تنشغل مصر حتى نهايـــة الثمانينـــات عـــن حـــديث الإصلاح بإزالة آثار حادث المنصة، وموجـــة الإرهاب العاتية التى أطلقها.

وثانيتها كان بداية التسعينيات حيث انتهت الحرب الباردة وهبــت علــى العـــالم ريـــاح موجـــة ديمقراطية ثالثة، تأخرت عنها مـــصر بـــشكل غريب حتى أنها شهدت تراجعًا واضـــحًا فـــى انتخابات عامى ١٩٩٠، ١٩٩٥ اللذين أنتجـــا برلمانا يكاد يخلو من تمثيل المعارضة، قياسًـــا إلى انتخابات عـــامى ١٩٨٤، ١٩٨٧. وكـــان ذلك، مضافًا إليه الحصار المـــضروب حـــول العراق وعودة العاملين المصريين فيه، دافعًـــا إلى هبوب موجة إرهابية جديدة علـــى مـــصر استمرت حتى الثلث الأخير من التـــسعينيات، وكشفت عـــن مـــدى احتقـــان هـــذه الفجـــوة الديمقراطية، وعمق الحاجة إلـــى الإصـــلاح، الذى ربما كان ممكنا لا يزال من داخل النخبة.

ولعلـــه صـــحيحًا أن هـــذه العقـــود الـــثلاث المنصرمة قد شهدت نوعًا من الاستقرار السياسي، ولكنه ليس ذلك الاستقرار النـــابع مـــن رســـوخ التوازن بين مؤسسات النظـــام القـــائم، والقـــوى المجتمعية الفاعلة، على نحو يعبر عـــن قبولهـــا للنظام العام، ويحقق لها إمكانية التأثير على مسار السياسة العامة، وعلى صنع القرار الوطنى، وربما تداول السلطة مع الحزب المهيمن، بل هـــو ذلـــك الاستقرار المؤسس على تجميد الـــسياسة نفـــسها كفعل وحركة ونشاط؛ بفعل الاســـتخدام المفـــرط لقانون الطوارىء، والإشراف الأمنى على شـــتى مجريات الواقع السياسى، بـــدءًا مـــن انتخابـــات اتحادات الطلاب الجامعية، حتى النقابات المهنية، وصولا إلى التغلغـــل العميـــق داخـــل الأحـــزاب السياسية، ومحاولـــة تـــدجين قياداتهـــا، أو بـــث الخصومة، وإشعال النار بين المتنافسين داخلهـــا؛ بقصد شل حركتهـــا وتعريتهـــا أمـــام أنـــصارها والمجتمع السياسى كله.

بل إن المكونات المؤسسة لقاعدة الانطلاق هى نفسها تبدو، وكأنها قد بليت بفعل تلـــك المواقـــف الاختزالية للنخبة المصرية وأنانيتها السياسية، التى دفعتها لاختزال الحرية فى الاقتـــصاد، واختـــزال الرأسمالية فى الخصخصة، والإصلاح الاقتصادي فى بيع القطاع العام، والاستثمار فى بناء منتجعات الساحل الشمالى بكتله الخرسانية المترامية كعجوز شمطاء، تشكو الليل والبرد معظم شـــهور العـــام، وفى المقابل قامت بتجميد ديناميكية السياسة، التى يمكن لها أن تدفع أو تكرس للتعددية، ونسف كـــل التنظيمات المجتمعية التى تفرز مراكـــز مـــستقلة للنفوذ أو للقوة السياسية؛ وخصوصا فى النقابـــات المهنية، والتنظيمات الأهلية ثم الأحزاب السياسية إبقاءً على مواقعها، ثم حاولت البحث عن أســـاس ثقافى هو "سلبية المصريين"، وتحدٍّ سياســـى هـــو التيار الإسلامى المتطرف تبريرًا لواقـــع سياســـى مأزوم شاركت فى صناعته، وتحاول ترسيخه بدلاً من البحث عن مسارات عملية للخروج منه، وكان

من شأن ذلك الإخفاق فى الانطلاق أن المجتمع المصرى أخذ يعيش ثلاث ظواهر كبرى، تعكس درجة ما من درجات الانحطاط الحضارى:

الظاهرة الأولى: حالة شديدة من النفاق المجتمعى العام، أفرزها ذلك التاريخ الممتد والمراوح بين استبداد الداخل، وسيطرة الخارج علاقة مريضة بين الدولة والمجتمع فى مصر؛ فالحوار يجرى فى اتجاه واحد فالدولة تملك المجتمع، ولا ناقة للمجتمع لدى الدولة. ولأن مثل تلك العلاقة ولّادة، وحاضنة للأزمات المجتمعية الشاملة من قبيل الفقر والتخلف والمرض والجهل، فقد كان على المجتمع أن يعالج نفسه بنفسه، وأن يحاول إعادة ترتيب حياته من دون الدولة، وأن يعيش أزماته تطحنه أو يطحنها؛ فالمهم فى كل الأحوال أن يسلك المجتمع كجارية من حقها أن تئن وحيدة، وليس من حقها أن تزعج سيدها بأنينها؛ حتى لا تفسد عليه غفواته أو أوقات مرحه الخاص.

وربما كانت أكثر الظواهر إيجابية فى تلك الفترة المنصرمة تتعلق باتساع نطاق حرية التعبير، كمًّا وكيفًا كما هو مشهود، سواء عبر ظاهرة الصحف المستقلة، أو القنوات الإعلامية الخاصة، التى اقتحمت الكثير من القضايا التى لم تكن لتطرح فى الفضاء الإعلامي الرسمى، وهو أمر دفع الإعلام الرسمى نفسه إلى نوع من الانفتاح على قضايا الناس خشية البوار وغياب الصدقية الكاملة. غير أن استمرار انغلاق النظام السياسي، وانسداد أفق التغيير الحقيقى واكتفاء الدولة بإدخال تغييرات جزئية ومرحلية ببطء شديد لا يطاوع أحلام الناس وطموحاتهم، ومن ثم شعورهم بالضياع وفقدان السيطرة على مصائرهم أمام هجمة الفساد بالذات، قد حول الفضاء الإعلامى من منتدى للحرية إلى حائط مبكى، يفجر لدى الناس احباطاتهم؛ بدلاً من إثارة أحلامهم. وأمام ذلك كله تراجعت فكرة سيادة القانون، وتدهورت قيم الانتماء الوطنى، بل يمكن القول بوجود بعض مظاهر الانحطاط المجتمعى، تكشف عنها أنماط جديدة وغريبة من الجريمة، ناهيك عن حزمة السلوكيات المدينية والقيم الحضارية التى يلمس الجميع تدهورها فى الشارع، كما فى المؤسسات وفى غير مكان.

وفى هذا السياق، يمكن النظر إلى ما يجرى فى السنوات القليلة، ربما الثلاث، الماضية من احتجاجات علنية وإضرابات متوالية لفئات كثيرة على انتفاضة ضد هذه العلاقة المريضة الموروثة بين الدولة والمجتمع فى مصر؛ أملا فى إحداث قطيعة تاريخية مع الميراث السلطوى الطويل والدخول فى فلك تحول ديمقراطى حقيقى، يستطيع تفكيك دوائر الاحتقان ونزع فتيل الغضب المكتوم، وهو أمر يفرض على النظام الحاكم تجاوز منهج الخطوة خطوة، الذى فرض نفسه على الثقافة السياسية المصرية طيلة ثلث القرن الماضى، ولكنه لم يعد مفيدًا الآن ولا مقبولاً من أحد، ولن يكون كافيا لإرضاء أشواق ديمقراطية عميقة ومحرومة لدى مجتمع صبر على هذا النهج طويلا، ويبدو أنه لم يعد قادرًا على المزيد؛ إذ يصير إلى استعادة

وعيه بالسياسة كاملا كفكرة وحضور وممارسة تحتاج إلى تعميق وترشيد من خلال المؤسسات الدستورية القائمة، ولكن من دون بطء قد يدفع الشارع بإيقاعه السريع إلى الغليان ومحاولة فرض مطالب فوضوية، لن تكون فى مصلحة الوطن الذى يظل الجميع.

الظاهرة الثانية: حالة من الفساد الذى تفشى إلى درجة تبدو قاتلة، فلم يعد أحد يؤدى دوره كاملاً أبدا، ولم يعد أحد يحاسبه على ذلك فى الوقت نفسه؛ لأن السلطة التى تستطيع تحقيق الانضباط وممارسة الحساب هى نفسها المسئولة عن تقديم البدائل الاجتماعية، والفرص الاقتصادية ولذا فقد تنازلت عن حقها وواجبها معا. وهنا تستطيع تلمس دورة كاملة من الفساد والنفاق بين كل المهن والطبقات على النحو التالى: مدرس لا يبذل جهده فى تعليم الطلبة إلا بمقدار ما يثبت أنه على صلة بموضوع الدرس؛ حتى يتأكد الطلبة من كونه المدرس الخصوصى المناسب فيذهبون إلى بيته بأموال آبائهم. ولأن الأب طبيب مثلا ولا يملك من مرتب المستشفى العام، الذى يعمل به ما يسد به رمق أسرته فضلا عن متطلبات تلك الدروس، فإنه هو الآخر لا يعالج مرضاه الذى قد يتصادف أن ابن المدرس احدهم موفرًا وقته وجهده؛ للعمل فى مستشفى استثمارى أو فى عيادة خاصة فى المساء، يذهب إليها ابن المدرس نفسه، فإذا ما ذهب كلاهما، أى المدرس والطبيب، إلى مصلحة حكومية فلن يتمكنا من قضاء حاجتيهما إلا بدفع الإكرامية لموظف لا تدفع له الدولة ما يسد رمقه وأسرته، ناهيك عن باقى متطلبات الحياة. فإذا خرج الجميع الى الشارع وتصادف أن أحدهم يملك سيارة، فهو مضطر لأن يدفع نثريات يومية متكررة لعسكرى المرور المتأهب لكتابة المخالفات، دون وجه حق فى أغلب الأحوال، وللمتطفلين من الرجال والشباب الذين يعانون من البطالة ويرغبون فى تصدير أزمتهم إلى الآخرين، ولا تسعى أجهزة الدولة إلى منعهم لأنها تتعاطف معهم باطنا ولا تملك لهم بديلا. وإذا ما سار الجميع فى الشوارع كانت المعاناة الكبرى من غياب النظام، وتفشى الزحام، وإهمال النظافة، وفساد الذوق العام.

ولا تنتهى الدورة عند هذا الحد بكل تأكيد، فالصحفى هو الآخر لا يجعل هذه الدورة نصب عينه ولا يتوقف عندها إلا حسب موقعه من النظام القائم فهو إما متجاهل تمامًا، أو ناقم تمامًا دونما حدود للموضوعية، وهكذا الإعلامي الذى سمعنا عن نماذج له، تفرض الجباية على الضيوف لأنها تجعل من الرسالة غنيمة، وهكذا تسير الدورة فى كل المهن ولدى أغلب الناس.

وهكذا يصبح المجتمع فى أزمة عميقة جوهرها انعدام كفاءة الإنتاج مع سوء التوزيع، وغلبة البيروقراطية، وغياب سيادة القانون، وعجز الدولة عن ضبط العلاقة بين الناس، بما يضمن للجميع حق الحياة المطمئنة. وبدلا من أن يحتج المجتمع على فشل الدولة فيناله الكثير من الأذى ما هو معروف، وما هو غير معروف، يكون الحل البسيط والأضمن لكل فئة، هو أن تصدر أزمتها

الى الأخرى، فبدلا من أن يحتج المدرس مضربًا على ضعف أجره، يلجأ للدروس الخصوصية، وهكذا يفعل الطبيب، والموظف، وهكذا يتفشى الفساد كبديل لحق التظاهر، والنفاق بديلاً لحق الإضراب عن العمل والذى يفترض أن تواجه به كل فئة مظالم الدولة لها؛ وصولا إلى نقطة التوازن العادلة. والدولة من جانبها ترى ما يدور، وتدرك ما يجرى، ولكنها تتغافل عن ضبطه؛ لأنها لا تستطيع إن تقدم بدائل له، فيكون الحل هو أن تلوذ بالصمت اللذيذ كشريك فى حالة النفاق العام، التى تسود فى كل نظام مغلق، وثقافة سياسية جدباء.

الظاهرة الثالثة: هى الفتنة الطائفية التى صارت تتفجر بشكل متواتر، وبإيقاع متزايد منذ بداية الثمانينيات؛ وخاصة فى المناطق العشوائية بالقاهرة الكبرى حيث يشيع الفقر، وينسد أفق الحياة، ويغيب الأمل، أو فى جنوب الصعيد حيث يشيع الجهل، وتتحكم التقاليد البالية. وفى الأعوام القليلة الماضية، نجد أنها وصلت إلى مدينة كالإسكندرية نفسها، وكان ذلك أمرًا مدهشًا وغريبًا، فالمدينة التى عرفت التسامح طيلة تاريخها اللهم سوى فى حوادث نادرة واستثنائية، يصعب أن تستسلم للتعصب، والمكان الذى استوعب كل الأجناس تقريبا من يونان وطليان وفرنسيين وإنجليز ويهود وأرمن وغيرهم، ناهيك عن المصريين، يصعب عليه أن يضيق بأهله سواء من المسلمين، أومن الأقباط الذين ظللوا يجسدون استمرارًا تاريخيًّا لمرحلة فلسفية ونهضة فكرية ونكهة دينية خاصة لهذه المدينة بالذات منذ دخلتها المسيحية فى القرن الأول الميلادى على يدى القديس مرقص أحد حوارى المسيح عليه السلام، لتتخصب على أرضها بحكمة مصر والشرق الأدني القيم الأخلاقية والروحية والعملية، التى كانت قد غذت العقلية اليونانية، ومكنتها من أن تفرز نظامًا نظريًّا متكاملاً للحكمة الفلسفية، استطاعت مصر البطلمية ثم الرومانية من خلال المدرسة السكندرية إعادة توظيفه في إطار سعيها الرائد للتوفيق بين العقل والإيمان، لصالح الإيمان المسيحي، كما استطاعت الثقافة العربية الإسلامية استيعابه وإخضاع مذهبه فى الربوبية، لإلهام العقيدة الإسلامية في التوحيد المطلق.

بل ويذكر أن فيلسوفا يهوديا هو "سعديا يوسف" نشأ فى الفيوم بمصر فى القرن العاشر الميلادى وتنقل بين الإسكندرية وبغداد، والقدس قد تتبع مساجلات علماء الكلام وخاصة المعتزلة، مع الفلاسفة المسلمين، محاولاً تطبيقها على الديانة اليهودية، فألف فى ذلك كتابه "الإيمان والعقل" فى الموضوعات الأساسية لعلم الكلام كالخلق والتوحيد والوحى والقضاء والقدر والثواب والعقاب وغيرها. كما أن الفيلسوف اليهودى ابن جبيرول، الذى عاش فى القرن الحادى عشر الميلادى، وقام بترجمة مذهب أفلوطين فى الربوبية، ظلت هويته ملتبسة لنحو سبعة قرون يحسبه بعض المفكرين الأوروبيين من فلاسفة المسيحية، وبعضهم الآخر ينسبه الى فلاسفة الإسلام لتشابه آرائه "العقلانية" مع الأصل الواحد للأديان السماوية، حتى كشف مستشرق يهودى آخر هو "سلمون مونك" عن هوية ابن جبيرول اليهودية.

فى كل تلك المراحل، كانت الإسكندرية شاهدة على الحوار بين الثقافات، وكان طبيعيا ألا تعرف التعصب طيلة تاريخها ، مثلما صار غريبا أن تشهد الفتنة الطائفية فى حاضرها.. ما يثير السؤال: لماذا ؟. ربما كانت هناك أحداث مباشرة ومتباينة، غير أن تفسيرًا بعيدًا يكمن فى ما وراء تلك الأحداث، يتعلق بالمحرك الذى يحفزها ربما يتعلق بحالة الركود التى يعيشها النظام السياسى المصرى، وأزمة الثقة التي ولدت ونمت بينه وبين المجتمع، الذى صار مدركًا لعجز الدولة عن إلهامه وتوجيهه. ففى مثل تلك المراحل التى تنزوى فيها الدولة كإطار، يستوعب حياة الناس ويلهمهم حس اتجاه نحو المستقبل، تبدأ بدائلها فى الظهور لتسد حاجات الناس، ومن هنا فإن النعرات الجهوية والإثنية والدينية وربما القبائلية، لا بد وأن تتصدر الساحة باعتبارها تجسيد للانقسامات المجتمعية البدائية، والتى تصير هى الانقسامات الأبرز التى تتصارع وحداتها لوراثة دور الوحدة الكبرى أو اللحمة الوطنية.

ولعل الأمر المشهود فى العقدين الماضيين هو تحول الكنيسة، والمسجد فى مصر من مجرد دور للعبادة تشهد ممارسة لطقس روحى دينى، إلى مجمعات متكاملة تقدم خدمات دنيوية متعددة لفقراء الجانبين، حيث صارت المساجد والكنائس بديلاً عمليًا للمستشفيات والعيادات الصحية، وكذلك لتجمعات الدروس الخصوصية، بعد فشل المدرسة فى تقديم خدمة تعليمية جيدة وتفشى مافيا الدروس الخصوصية، وأيضًا أماكن لإقامة المآتم وأخذ العزاء، أو للاحتفال بعقد القران وطقوس الزواج المحدودة، كما صارت الكنيسة والمسجد يضطلعان بدور اجتماعى واضح فى حياة أعضائهما، من خلال تنظيم رحلات ترفيهية، أو معسكرات رياضية، أو حلقات دعوة وتوعية دينية فى مناطق بعيدة عن مكان الإقامة.

وما من شك فى أن هذا الدور المتعاظم للمسجد والكنيسة، مع ضمور دور الأحزاب السياسية، وضعف بنيوى لدور المنظمات الأهلية، وهيئات المجتمع المدنى، وفى ظل تراجع دور الدولة الرسمى، إنما يزيد من سيطرتهما على مقدرات الإنسان العادى، ويمنحهما دورًا أكبر فى تشكيله؛ حيث تمثل الجرعة الدينية أو الطائفية مقومًا أكثر كثافة فى تركيب الهوية الفردية، على حساب القيم الوطنية العامة التى طالما مثلت إطارا جامعا للانتماء، والهوية، وبوتقة صهر مشترك لعناصر المجتمع المصرى فى أغلب مراحل تاريخه، التى كان يستشعر فى بعضها وجود تحديات خارجية كبرى تستفز همته لمواجهتها، وفى بعضها الآخر قدرة الدولة على تبنى أهداف كبرى سواء فى تحديثه وزيادة رفاهيته، ومن ثم قدرته على الإمساك بمصيره، أو فى تأكيد دور مصر الإقليمي، ومن ثم قدرتها على التأثير فى محيطها وعالمها، ما كان يصوغ، فى المجمل، مشروعًا وطنيًا يستحق الحياة من أجله والاندماج فيه، ويمنع التشرذم والتفتت الناجمين عن غياب حس الاتجاه إلى المستقبل، والذى يعانى منه المصريون الآن ويثير لديهم الغضب والتعصب، حتى فى مدينة التسامح على الشاطىء الأبيض المتوسط.

رابعًا : الديمقراطية .. مدخلاً للنهضة الوطنية.

ليست الديمقراطية سوى تلك الثمرة الناضجة للروح الحديثة المتمثلة جوهريًا في الإيمان بقدرة الإنسان على صنع عالمه والسيطرة على مصيره؛ إذ تنهض على قاعدة الذات الفردية الناضجة، وعلى أساس قيمة المواطنة التى تضع الإنسان "الفرد" فى مركز الوجود السياسى. وبقدر ما أن الديمقراطية ثمرة للروح الحديثة، فإنها ثمرة للتقدم ولنضج التاريخ البشرى، حيث اكتسبت الأمم حريتها أحيانًا بحكمة التجربة والتطور الاجتماعي ـ الاقتصادي الطويل، الذى قلص دور النخب التقليدية كما كان الأمر فى بريطانيا منذ زمن الماجنا كارتا، وأحيانا عبر ميلاد جديد فى زمن موات، وعلى يدى نخبة حاذقة فى واحدة من التجارب النادرة على صعيد بناء الدول كما كان الميلاد الأمريكى، وأحيانا أخرى عبر الثورات التحررية التى طالما مثلت قطيعة مع التواريخ الموروثة عبر مخاضات جديدة ولو تعثرت قليلا كما يلهمنا النموذج الفرنسى.

وفى مصر ثمة فجوة تبدو قائمة بين ما تحقق للدولة على صعيد الديمقراطية، وما راكمه المصريون من خبرات عديدة للنضال الوطنى، منذ ثورة عرابى مرورًا بتجربة الوفد الشامخة والمتعثرة بفعل الاحتلال، فضلاً عن ثورة يوليو بكل جذريتها والمشروع التحديثى الناصرى فى بنيته المصرية الصميمة. وربما ترجع هذه الفجوة إلى حقيقة أن ما بذله المصريون من ضغوط سياسية على النظام الحاكم "الوطنى" فى نصف القرن الماضى، لم يكن بحجم ما بذلوه من تضحيات ضد "القوى الخارجية"؛ حيث تبلور الإحساس المصرى التاريخى بالسياسة على نحو جمعى، يحفزه الاهتمام بالقضايا العامة كالاستقلال السياسى والشموخ العسكرى والهوية القومية، وليس على نحو فئوى تحفزه التنافسات الحزبية والصراعات الطبقية أو على أساس انقسامات أولية جغرافية وعرقية ودينية، يمكن أن تتجسد فى هياكل تنافسية اجتماعية – اقتصادية يصوغها الصراع أو التوازن؛ وصولاً إلى الديمقراطية كآلية سياسية لإدارة هذه التعددية على شتى مستوياتهما؛ إذ لم تكد مصر تعرف مثل هذه التوازنات إلا مع الآخر خارجها أيا كانت محددات غيريته، سواء كانت استعمارية كبريطانيا أو استراتيجية كإسرائيل، أو حضارية كالغرب.

وقد استندت تلك الفجوة إلى أمرين أساسيين كانا يعطيانها فرصة البقاء فى حدود الأمان حيث لا توترات عنيفة أو احتقانات عميقة تهز العلاقة بين النخبة الحاكمة وبين المجتمع: **الأول** هو وجود

تحدٍّ خارجي من نوع ما كان متمثلا فى الصراع العربى ـ الإسرائيلى، وفى المناكفة المصرية للولايات المتحدة والغرب فى إطار قيادتها لمشروع التحرر العربى. أما **الثانى** فيتمثل فى نهوض النظام الحاكم بدور الدولة "الراعية" أو الحاضنة للمجتمع ككل، وليس الدولة الحارسة التى تكتفى بإدارة الصراع بين الطبقات.

غير أن عوامل التغيير التى هبت على مصر منذ النصف الثانى للسبعينيات قد عرت تلك الفجوة من ركيزتيها فى وقت واحد تقريبًا، حيث انقلبت النخبة الحاكمة على البنية الاجتماعية للمشروع الناصرى، وتخلت عن رعايتها للقاعدة المجتمعية العريضة سواء الفلاحية فى الريف، أو الطبقتين الدنيا والوسطى فى المدن؛ إذ سلكت طريق الانفتاح الاقتصادى المنفلت، الذى أذكى الصراع الطبقى بما يفرضه من تعددية اجتماعية، وانقسامات فئوية. كما انقلبت على تحالفاتها الخارجية، نحو السلام مع إسرائيل والتحالف مع الولايات المتحدة، وابتعادًا عن قيادة المشروع التحررى العربى الآخذ فى التعثر. وكان ذلك الانقلاب على الركيزتين مبررًا كافيًا؛ للخروج من فلك الدولة الواحدية والنخبة الموحدة، التى "ترعى" الجميع إلى فضاء الدولة التعددية؛ حيث يدور "التنافس" بين نخب منقسمة فى ظل أوضاع جديدة وتصورات مستجدة للعالم. وهنا لم تعد الدولة راعية، كما لم تصبح تعددية وتشوهت علاقتها بالمجتمع، ومن ثم خرجت هذه الفجوة "الديمقراطية" تدريجيًّا عن حدود الأمان ووصلت بالوطن كله إلى نقطة الاحتقان؛ وخصوصا منذ لحظة احتلال العراق ٢٠٠٣، والتى يمكن وصفها بـ لحظة "غياب الأمل" لدى المجتمع، حيث العراك بينه وبين النخبة يطال كل الأعراف حتى الأخلاقية، وكل الفئات حتى القضائية، والعنف يتخلل كل السلوكيات، ويشى بانكشاف للنخبة وفقدانها المتنامى لاتزانها. هذه الحالة تولد لدى المجتمعات، عندما يتبدى افتقادها للقدرة على الحياة، من خلال نموذج قابل للاستمرار تجسده بنية حياتية معقولة على صعيد العمل والسكن والزواج، يمكن للجميع تحقيقها بشكل عادى أو طبيعى، من دون معجزات أو أعمال خارقة على النحو، الذى يحكم شباب المصريين الآن ويدفعهم إما إلى الهجرة وإما إلى الوقوف فى طابور الانتظار الطويل. كما تتدعم بفقدان هذه المجتمعات للشعور بقدرتها على السيطرة على مصيرها، وهى حالة يشعر بها المصريون منذ احتلال العراق واستئساد إسرائيل على الفلسطينيين، ما يزهق الشعور بالكبرياء القومى لدى الجماعة المصرية، التى امتلكت منذ زمن، لم يعد قصيرا، إحساسًا بالمسئولية القومية، وحساسية شديدة تجاه الدور الإسرائيلي فى المحيط العربى. وإذ يتضافر البعد الخارجى مع البعد الداخلى فى عملية غياب الأمل، تدخل مصر نفق الأزمة الشاملة التى تشبه أزمتها بعد حرب فلسطين ١٩٤٨، والتى استمرت حتى ثورة يوليو ١٩٥٢ عندما قام الجيش باختطاف الحكم وتدشين الجمهورية الأولى.

لقد تبلور الآن توافق عام بين النخبة المصرية حول ضرورة إنجاز تحول ديمقراطى، يقتحم ويحطم حالة "التوفيقية المراوغة" التى تعيشها

مصر على أكثر من مستوى، ويرسخ ثقافة المشاركة، التى تحرر الجهد الإبداعي للإنسان المصرى من شتى قيوده وتطلقه فى مسار عام واع نحو النهضة المصرية، غير أن هذا التوافق العام بين النخبة المثقفة غالبا لا يضاهيه توافق عام، وبنفس القدر، بين أطراف السلطة القائمة مما يدفعها للاستمرار فى حالة المراوغة، ويدفع أطراف النخبة الثقافية نحو الشعور بالإحباط ثم العزلة، وبين العزوف ثم الإحباط والعزلة يتأخر الإصلاح السياسي فى مصر، وتبقى الثقافة السياسية عاجزة عن تجاوز تناقضاتها، كما يبقى المشروع النهضوى مجرد إنجازات مبعثرة أشبه بجزر منعزلة.

وهنا يتوجب على نخبة جديدة أن تتقدم لحمل الراية عبر نضال سلمى مثابر ومنتظم وواع. كما يتوجب على المثقفين تجاوز حالة الإحباط، والتعبير عن تصوراتهم للإصلاح العام فى مصر، من خلال صيغ جديدة ومتنوعة لهذا الإصلاح حتى لو كانت جزئية، أو عملية، ودون انتظار للصيغ الشاملة والأيديولوجية، وعلى المواطنين أن يراقبوا باهتمام وشغف وأن ينتهزوا كل فرصة ممكنة للمشاركة، حتى يتم تجاوز حالة السلبية الراهنة، والاندماج فى مشروع جديد للنهوض الوطنى يتجاوز مشروع ثورة يوليو، الذى حقق إنجازات مهمة ونجاحات كبيرة ولكن غير حاسمة؛ إذ افتقد للديمقراطية والمشاركة السياسية الفعالة، وهذا ما يؤكد القدرة على إحداث التغيير نحو الأفضل بتوفير الشروط الضرورية والوعى بطبيعة المهمة التاريخية والإخلاص لها. ويمكن القول هنا بأن ثلاثة مهام رئيسية تقع فى قلب الصياغة الجديدة لأطروحة المشروع النهضوى تتعلق بضرورة حسم الصراع بين الأضداد على صعيد السياقات الثلاث الأساسية للثقافة الساسية المصرية، وعلى النحو التالى:

أولاً : على الصعيد الثقافى: يجب التوجه تدريجيًا والعمل الدءوب فى اتجاه إعادة ترميم المرجعية الثقافية للنهضة الوطنية على قاعدة تيار التجديد فى الفكر الإسلامى، على النحو الذى يفضى إلى حل تاريخى لإشكالية الأصالة والمعاصرة، بعد أكثر من قرن من الجدل حولها، حيث كان التراجع والنكوص المستمران عن صياغة ما لحلها طيلة هذا القرن غالباً ما يحدثان تحت وطأة أزمات مجتمعية وسياسية حادة أو مزمنة "فكلما تبدت فى الأفق أزمة مرتبطة بالتوجه السياسي الذى يتعين على مصر أن تسلكه، وبالبنية الاجتماعية والسياسية التى يتعين عليها أن تشيدها، يتحول الأمر إلى بحث عن شىء أكبر وأعم: عن (روح) وعن (نسيج)؛ أى عن كينونة وهوية[1].

ومن منظور الثقافة السياسية، تحديدًا، يحتاج الأمر إلى ترسيخ مفهوم العلمانية، ولكن مع شرط أساسى هو استيعاب تحولات المفهوم فى السياق التاريخى العربى، وفهم خصوصية الدور، الذى لعبه فى تفكيك سلطة الكنيسة والانتقال بالوعى

[1]- د. أحمد عبد الله، الهوية الوطنية المصرية، الأبعاد التركيبية والجيلية، مجلة أحوال مصرية العدد الثانى، خريف ١٩٩٨، ص ٣٦.

الأوروبى من القرون الوسطى الأوروبيـــة إلـــى العصور الحديثة، حتى لا يدخل المفهوم ويـــدخلنا معه إلى آتون حروب لفظية عبثية لا معنى لهـــا. نحتاج هنا تحديدًا إلى نوع من العلمانيـــة، يمكـــن وصفه بـــ(علمنة السياسة) وهو مفهوم مغاير لمـــا يثير مخاوف تيار الأصالة فى الثقافة العربية مـــن تهديم هويتنا الإسلامية، بما يجـــسدها مـــن قـــيم ومعتقدات، والذى يمكن توصـــيفه بـــــ (علمنـــة الوجود). وما نود التأكيد عليه فى هذا السياق هو أن مفهوم العلمانية السياسة، ليس غريبًا قط علـــى الإسلام الذى ندعى أنه نما فى إطاره منذ لحظـــة رحيل الرسول الكريم (ص).

لقد دفعت الحركة التاريخية نفسها الإسلام إلى العلمانية السياسية بعد جيل واحد أو جيلين علـــى الأكثر من وفاة الرسول الكريم؛ إذ لم تكن هنـــاك تقاليد واضحة "شرعية" لاختيار خليفة رســـول الله بعد رحيله، أو لانتقـــال الـــسلطة بـــين الخلفـــاء الراشدين، حيث تولى كل واحد مـــنهم فـــى ظـــل ملابسات سياسية، وضـــرورات عمليـــة مغـــايرة لسابقه. وبانتهاء حكم الراشدين على أقصى تقدير، تبدت السلطة السياسية كشأن تاريخى بحت، فلـــم يكن في الإسلام كهنوت من الأصل، ولـــم يكـــن هناك أى تنظيم جماعي، له سلطة الرقابـــة علـــى ضمير الفرد، أو حتى رعاية إيمانه. كما لم تكـــن هناك أى مؤسسة دينية مهيمنة سياسيًّا على نحـــو يثير رغبة حارقة في نفي سلطتها، بل كان العكس هو الأقرب إلى الصحة، حيـــث بـــدت الـــسياسة مهيمنة على الـــدين، بـــل وفاعلـــة فـــي أغلـــب الصراعات، التي دارت آنذاك بين الفرق والمذاهب الكلامية والفقهية. ولعل ما قام به المأمون من قهر للإمام أحمد بن حنبل لصالح التيار المعتزلى فـــى محنة خلق القرآن، مثلا، لم يكن يفترق أو يقل عما قام به قبل ذلك الإمبراطور قسطنطين ضد آريوس بسبب الخلاف حول طبيعـــة المـــسيح، لـــصالح إثناسيوس أسقف الإسكندرية، مع فارق زمنى أقل بنحو القرن لصالح الإسلام بين وقوع كلا الحدثين وبين رحيل رأس الديانة، ممـــا يؤكـــد علـــى أن الإسلام لم يكن مانعًا لصيرورة العلمنة السياسية.

غير أن علمانية الإسلام التي جسدتها تجارب المسلمين السياسية في التاريخ، لم تكن بالتأكيد هى تلـــك العلمانيـــة الحديثـــة الموشـــاة بالليبراليـــة والديمقراطية، بل صورا بدائية منها أقرب لمعايير الدولة التنين، تلك التي سمح التطـــور التـــاريخى بوجودها آنذاك. وعلى هذا فإن تطويـــع علمانيـــة الإسلام السياسية، الأصيلة فيه، للقيم الديمقراطيـــة المعاصرة كفن حديث لإدارة المجتمعات الإنسانية لا يبدو فقط أمرًا ممكنًا، بل يمكن اعتباره مطلبًـــا دينيًّا أيضًا، ذلك أن كل فكرة تُمكن الإنسان مـــن ممارسة أكثر إبداعية لعهد استخلافه على الأرض، هى فكرة إسلامية بالضرورة. فالإســـلام، كـــدين شامل وخالد، وحتى يبقى كذلك، لا يقف عند حدود أركانه الخمس، ولا يجسد بنيـــة فكريـــة مكتملـــة نهائيًّا، أو نسقًا مغلقًا جامعًا مانعًا، ينتفى عنه كـــل ما عداه، بل هو نسق مفتوح يستوعب كل فكـــرة خلاقة أو فعل مبدع في التاريخ، طالما كانت قادرة على ترقية الحضور الإنسانى على الأرض، ولكن

من دون نفى لمركزية الله في الوجـود، وهكـذا تصير علمانية الإسلام السياسية موقفًا جدليًّا يتوسط موقفين متطرفين:

الأول هو موقف التيار القائل بحاكمية الشريعة، والذى يضعها في يد نخبة بذاتها تحتكرها، وتفرض وصايتها على الناس؛ بحجة أنها الأقدر على تفسير نصوصها كما كانت (الكنيسة) أو الأكثر عصمة في الحديث باسمها كما كان (البابا)، وهو أمر يرفضه الإسلام. فكما أن من حق كل مسلم صحيح أن يقرأ القرآن ويفسره إذا امتلك مؤهلات ذلك، يكون من حق كل جماعة أن تمارس السلطة بتفويض منا نحن حسب إبداعية برامجها في مواجهة أزمات واقعنا، وشرط حضورنا التاريخى. وإذا كان الفقيه المجتهد يبقى قابلاً للوقوع في الخطأ فيصيب أجراً واحدًا ويحرم من الثانى، فإن سلطة الأمة تبقى معرضة للفساد، ولكن تبقى فضيلتها الأساسية كامنة في خلوها من القداسة على نحو يسمح بمراجعتها وإعادة توجيهها. وكما أننا نستطيع أن نرفض اجتهاد فقيه من دون أن يكون قادراً على الادعاء بامتلاكه الحقيقة المطلقة، فإننا نستطيع كذلك تغيير السلطة الحاكمة، من دون وقوف عند أى ادعاء بامتلاكها شرعية مقدسة.

والثانى هو موقف القائلين بعلمانية مطلقة للوجود، حيث يتمزق الجسر الرابط بين الأصل الإلهى والوجود الإنسانى، وتهيمن نزعة دنيوية بحتة متحررة من أى مرجعية أخلاقية، ونازعة إلى تحرير عالم الشهادة من متطلبات عالم الغيب، كما تنعكس في المسار العام للتجربة الغربية الحديثة. هذا الموقف قد يقود إلى الدولة التنين بتعبير توماس هوبز، أو الدولة المطلقة حسب هيجل، أو الدولة الليبرالية الديمقراطية المعاصرة، والمشترك الذي يجمع بين هذه الأنماط من الدول كلها أنها مرجعية ذاتها، وأن قيمها وغاياتها التى قامت هى بتحديدها تمثل المحور، الذى يجب على الجميع الدوران حوله، والتحرك فى فلكه؛ لأن فى التماهى مع هذه الدولة يكمن الطريق الوحيد إلى تصالح كل فرد مع الآخرين، ومع نفسه أيضًا؛ إذ لا حرية لفرد، إلا فى سيادة الدولة، فمرجعية هذه الدولة، على تعدد أشكالها، تقع داخلها كإله اسبينوزا الحالّ فى الطبيعة، وليست مرجعية متجاوزة أو متسامية على ذلك المنوال، الذى يجسده الله فى علاقته بالإنسان عبر الثنائية الوجودية التي تؤسسها الديانات التوحيدية، ويلح فى تأكيدها الإسلام.

وعلى هذا النحو، فإن علمنة الإسلام السياسية، لا تمثل قيدًا على حق الأمة فى إنتاج شرعيتها، أو قدرة الدولة على ممارسة دورها، إلا بالقدر الذى يكفى لتقييد النزعات الأكثر انحرافا لدى السلطة القائمة والتى قد ترتدى ثيابًا من القدسية، أو لقمع الرغبات الأكثر دنيوية لدى الإنسان، والتى قد تأخذ شكل ديكتاتورية الأغلبية، بحسبانها "الإرادة العامة" التي تكتسي أحيانًا بصبغة ميتافيزيقية تفوق الميتافيزيقا الدينية نفسها، على النحو الذى تمثله

إيديولوجيا السوق الحرة، والرأسمالية المفرطة المنفلتة من كل قيد، حتى من قبضة الدولة التي زرعتها وأنمتها، باتجاه صياغة وعي نفعي بمدى كوني يحتكر الثروة العالمية لصالح قلة من البشر على حساب غالبيتهم، بما يسببه ذلك من ألم إنساني عميق تجسده الأزمة العالمية الراهنة، وتعكسه صور ضحاياها المتبطلين، والمفلسين، المتحركين إلى أسفل خط الفقر بفعل أخطاء لم يرتكبوها أصلاً. وهكذا يستطيع الإسلام انطلاقا من علمنته السياسية "الأصيلة" و"المعتدلة" الإسهام في تقديم نقد أخلاقي جوهري لمسيرة الحداثة السياسية، على طريق الانعتاق من كوابيس السلطة الدينية القروسطوية، وسطوة الدولة التنين المدعية بالحق الإلهى، وقبضة فساد "وول ستريت" التي تعكس مدى تفسخ دولة العقد الاجتماعي في صورتها الأخيرة المعولمة، ليصبح الإسلام بذلك أحد مصادر تصحيح المسيرة الإنسانية المتأرجحة على طريق التقدم، فيما تمثل دعوى الحاكمية السياسية للشريعة، ونقيضها القائلة بالعلمنة المطلقة للوجود، عقبتين كبريين على هذا الطريق.

هنا لا بد من وقفة أخرى أكثر إيجازًا لإيضاح حقيقة أو مغزى "شمولية الإسلام"، التي يعتبرها أنصار تيار الإسلام السياسى حجتهم الرئيسية فى المطالبة بدولة دينية. وبداية فإننا كمسلمين، نتفق على تلك الحقيقة الأولية، وهى شمولية الإسلام لكل مناحى الحياة. غير أن ثمة خلافًا عميقًا حول فهم تلك الشمولية بين هذا التيار الذى يذهب إلى التأكيد على بعدها السياسى، وإلى القول بالحاكمية السياسية للشريعة، وصولاً إلى الادعاء بأن الدولة أصل من أصولها. وبين التيار، القائل بالدولة المدنية، والذى يذهب إلى معنى مختلف لشمولية الإسلام يجمع بين تكامله وإيجابيته. تكامله بمعنى قدرته على إنشاء صورة للحياة لا تنغرس أبداً فى الأرض مترعة بالدنيوية، ولا تنزع دوماً إلى السماء تهويماً فى المثالية، بل تنهض بمهمة التوفيق بينهما. وإيجابيته بمعنى واقعيته في فهم الوجود البشرى، ونزوعه إلى التأثير فى حركة التاريخ، بدلا من الانسحاب منه أو الشعور بالعجز فى مواجهته، على منوال الأديان المجردة. فمن هذا التكامل وتلك الإيجابية يصير الإسلام بحق دينا شاملا، حيث الشمول هنا ضرورة وجودية وليس غاية سياسية.

ولكن ولأن الإسلام، كدين شامل، هو مشروع لخلاص التاريخ من الانحطاط والفوضي الحتمية التى تنجم عن غياب قوانين العدالة والمساواة، كان للسياسة أهميتها المبدئية في الإسلام، وكانت السلطة، كآلية لتنظيم المجتمع وإدارته، محورية فيه. غير أن شكل هذه السلطة / الدولة، وكيفية عملها هى أمور لم تكن محددة بوضوح في نصه المركزي (القرآن الكريم)، ولم يتوفر حولها الإجماع في التجربة التاريخية المؤسسة / الراشدة. أما ما يذهب إليه التيار السلفي من ملامح (دولة دينية) يعتقدون أنها كانت قائمة فى التراث السياسى الإسلامى، ويتصورون إمكانية استعادتها كترجمة لما يدعونه بـ (الحاكمية الإلهية)، على حساب الدولة العصرية (المدنية) التى تجسد، فى

اعتقادهم، حاكمية الإنسان ـ غير الشرعية ـ على الأرض، فهو أمر عليه تحفظان:

الأول: أن قضية الدولة أو "الإمامة الكبرى" هى الأكثر استبعادا من إطار العقائد، التى يبقى معيار الخلاف فيها هو "الإيمان" و"الكفر"، إلى إطار "الفروع" التى يبقى معيار الاختلاف حولها "الصواب" و"الخطأ"!. وهو ما تتفق عليه جل المذاهب الكلامية، ولم يخالفه سوى الشيعة الذين قالوا بالوجوب الإلهي للإمامة مع ما يترتب علي ذلك من العصمة والكمال.

والثانى: أن حاكمية الإنسان على الأرض هى حاكمية مفوضة للإنسان، باعتباره الطرف الثانى في عهد الاستخلاف، الذى يمثل الله طرفه الأول. هذه الحاكمية تسمح له بتأسيس سلطته الزمنية على اجتماعه البشرى، كمجال لفاعليته وحضوره الواعى في التاريخ، وهى تبقى غير منكرة طالما ظلت خاضعة لسنن الله في الكون.

ومن ثم يمكن الادعاء بأن شمولية الإسلام تعنى مرجعية المنظومة القيمية الإلهية لوجودنا البشرى كله، ولكنها لا تفرض شكلا معينا للسلطة السياسية. ولعل هذا هو موضع الخلاف بين التيارات النقدية التى تضع الدولة فى عهدة الاجتماع البشرى، حيث أقامت جل المجتمعات الإنسانية لنفسها سلطات مختلفة بمجرد أن تجاوزت مستوى البدائية، ونطاق العشيرة. وبين التيارات السلفية التى تضعها في عهدة الدين، بحيث يقتضى وجود مجتمع مسلم قيام سلطة سياسية مائزة، ذات سمات قدسية متعالية على التاريخ، وهو ما نعارضه هنا، بدليلين:

أولهما نظري، إذ يبقى الإنسان متدينًا ولو عاش منفردًا؛ لأن الإيمان اعتقاد فردى، وطالما خلا الدين من الكهنوت يصبح قادرًا على البقاء دون سلطة وتلك فضيلة إسلامية. ولو أننا تصورنا مجتمعا مثاليا يحكم الناس فيه ضمائرهم فقط، لن نكون بحاجة إلى سلطة؛ فالسلطة مطلوبة لتنظيم حركة المجتمع، وفرض القانون حتى لا تثور الفوضى، وليست مطلوبة للرقابة على ضمير المؤمن، أو فرض الإيمان على المنكرين. وقد عاشت أقليات دينية كثيرة، محافظة على إيمانها، تحت سيطرة سلطات مغايرة لها عقديا. بل أكثر من ذلك نجد أن أصحاب العقيدة غالبًا ما يصبحون أكثر تمسكًا بها، إذا تعرضوا للاضطهاد، والمسلمون أنفسهم في المرحلة المكية، قبل تكوين مجتمع/ دولة المدينة، لا يخرجون على هذه القاعدة.

وثانيهما تاريخي يتمثل فى تعدد التطبيقات التى جسدت معنى "الدولة" فى التجربة الإسلامية الباكرة، والتى لا يمكن اعتبار إحداها هى الصحيحة وتخطئة ما عداها. فقد جسدت دولة المدينة سياقاً تاريخيًّا جمع بين النبوة والحكم، وكان على رأسها رسولاً يستلهم الوحى، الذى يوجهه ويعاتبه، بقدر ما كان يوجب على المؤمنين طاعته، وهذا بالطبع ما لا يتأتى لأى دولة أخرى؛ حيث انتهت هذه الدولة الفريدة بموت النبى، الذى لم يكن حاكماً بقدر ما كان

رسولا، وقاضيا. وبعد وفاته ﷺ لم تكن هناك تقاليد (شرعية) لاختيار خلفائه (الراشدين)، ولا تقاليد (دائمة) لانتقال السلطة إليهم، فتولى كل منهم فى ظل ملابسات سياسية مغايرة لسابقه. وقد رأينا كيف بايع عمر أبا بكر في اجتماع السقيفة. وكيف اختار أبو بكر عمر، فبايعه المسلمون. وفى عصر الرجلين تبلورت صورة المثل الأعلى للحاكم فى الإسلام، حول جملة من المبادىء، يأتى على رأسها الشورى والزهد والعدل. هذا المثل الأعلى هو ما أخذ في التدهور نسبيًا مع الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فكانت الفتنة التى أودت به. ولما تولى الإمام على وقعت الفتنة من معاوية، وتحولت الخلافة إلى ملك عضوض. ومع يزيد بن معاوية بات التحول كاملاً، وعاصفًا نحو الملك الوراثى.

وهنا يكمن الالتباس بين فقدان المثل الأعلى الإسلامى للحكم، وفقدان ما يعتبره البعض "الدولة الإسلامية"، فما حدث فى التاريخ ابتعادًا عن تجارب الحكم الإيجابية والفعالة (الراشدة) لم يكن تنازلاً عن نظرية الإسلام السياسية (الشرعية)، بل تدهورا فى قدرة الحكام على تجسيد هذا المثل الأعلى، الذي يظل قائما رغم ذلك، وعبر كل العصور بانتظار من يجسده عبر كل وأى جسد سياسى، فالمهم في الإسلام ليس شكل الدولة، فهو أمر تاريخي، بل المثل الأعلى الإسلامى المتجاوز للتاريخ، والقادر دوما على إلهامه.

ولعل الفارق الجوهرى بين السلطة كنتاج تاريخى للاجتماع البشرى لدى التيار النقدى، وبين الدولة الإسلامية كنموذج متعين لدى التيار السلفى، يكمن في مصدر الشرعية وهل هو الناس/ الشعب/ الأمة كوجود إنسانى ناضج بما يكفى لأن يقرر مصيره في التاريخ، أم أنه الشريعة نفسها. فإذا صارت الأمة مصدرا لشرعية الاجتماع الإسلامى، كأى اجتماع إنسانى، وظلت الشريعة بمثابة الأصل القيمي/ المرجعي الذى يشى بإسلاميته، تنحل الإشكالية، إذ يستطيع المسلمون إقامة سلطتهم على أمورهم في كل مرحلة تاريخية، شرط أن تقوم هذه السلطة، أيا كان شكلها، أو كيفية تشكيلها، على حفظ المقاصد العليا للشريعة. وهنا يبقى الإسلام محققا شموله الوجودي للدين والدنيا، من دون دولة دينية.

وأما القول بأن الشريعة نفسها هى مصدر الشرعية وليس الأمة، فيفتح الباب تلقائيا بعد خطوة واحدة أو خطوتين، على الدولة الدينية، لأن الشريعة لا تُفَصِّل ولا تمارس إلا من خلال بشر. وهنا ينمو الكهنوت السياسى عبر تأويلات واختزالات متتالية في خضم الإجابة على أسئلة من قبيل: من الذى يستقى جوهر الشريعة من النص الإسلامى؟. وإذا كانت الإجابة التقليدية الجاهزة هى أهل الحل والعقد يبقى السؤال .. من الذى يختارهم في كل عصر؟ وكيف يتفقون إذا ما اجتمعوا وقد اختلفوا إلى درجة التقاتل منذ العصر الراشد بكل ألقه الروحى، فما بالك بزماننا المفرط في أنانيته؟. وإذا ما اختلفوا فإلى من يحتكمون

لحسم الخلاف بينهم؟. وهل هناك من هو أكثر فقها منهم ليكون مرجعا لهم يطيعوا حكمه فيهم؟. وحتى إذا كان اتفاقهم ممكنا بعد هذا كله حول ما نزل فيه نص فكيف يكون الأمر فيم أتى به الزمان من معطيات جديدة .. هل يحتكمون فيها إلى أولي الاختصاص لتقرير مصالح الناس، أم يهدرون المصالح على مذبح الشريعة، فإذا ما أهدروا المصالح يكونوا قد أهدروا الإسلام لأن الإسلام ليس إلا المسلمين في النهاية. وإذا لجئوا إلى المختصين في كل أمر حياتي خارج عن أصول الشرع ففيم يكون جوهر حاجتنا إليهم؟ وما الفارق الموضوعي الذى يميزهم هنا عن سلطة مدنية يختارها الناس بطريقتهم، ويعزلونها بطريقتهم، حسبما يتيح لهم زمانهم، طالما أنها ستحمى مقاصد الشريعة الأساسية ؟.

المؤكد هو أن الفارق يبقى لصالح سلطة الأمة التى تتوافر لها فضائل ثلاث أساسية قياسا إلى سلطة أهل الحل والعقد: **الأولى** كونها اختيار البشر، ومن ثم فهم يستحقونها إذا كانت خيرا جزاء يقظتهم، أو شرا عقابا على إهمالهم تكريسا لحرية الإرادة الإنسانية. **والثانية أنها** قابلة للتغيير من دون خشية الوقوع في الإثم، ما يحفز ديناميكية الفعل ورغبة التأثير في التاريخ. **والثالثة** أنها لا تسيء إلى الشريعة فيما لو أساء الناس الاختيار، حيث يبقى الإسلام بريئًا من غفلتنا، ومشيئة الله متسامية على فسادنا، فلا تستحيل شرعية المقدس غطاءا لخطايا التاريخ.

إن الدفع فى اتجاه هذا الحل لتلك الإشكالية التاريخية – الثقافية المزمنة سوف يؤدى فى نفس الوقت إلى احتواء تيار الإسلام السياسي داخل منظومة الشرعية السياسية، وعلى قاعدة المشاركة الديمقراطية؛ مما يؤدى إلى تحقيق الاستقرار كمقدمة لإنجاز النهضة الوطنية وقبل ذلك وبعده الحفاظ على سمعة الدولة الوطنية ومكانتها، وهيبتها فى الخارج؛ ذلك أن المواجهة الأمنية مع التيار الإسلامى السياسي، مهما كانت شاملة وحاسمة، لن تؤدى إلى القضاء عليه، لأنه سوف يستمر وإن كان سيتخذ أشكالاً مختلفة، ذلك أنه فى المتوقع فى ظل إصرار أنصار تيار الإسلام السياسي على الوجود فى الساحة السياسية.. أن يسمح لهم فى الأجل الطويل بتكوين حزبهم أو أحزابهم السياسية، بعد رفع القيود القانونية التى تمنعهم من ذلك، وإذا ما حدث ذلك فيتوقع لهم أن يسهموا فى الحياة الحزبية، وأن يمثلوا فى مجلس الشعب والشورى، غير أنه نتيجة توازنات اجتماعية شتى واتجاهات شعبية وسيطة لن يتاح لهم ان يحصلوا على أغلبية مقاعد مجلس الشعب فى أى انتخابات حرة ونزيهة، وهكذا فإن أقصى أمالهم سيكون الاشتراك فى وزارات ائتلافية، وذلك بعد أن تخف القبضة السلطوية السياسية، ويسمح لمبدأ تداول السلطة أن يعمل فى حدود، وإذا ما حدث ذلك فلا يتوقع من أنصار هذا التيار أن يدخلوا تعديلات جوهرية على السياسات القائمة، لأنهم – وهذه حقيقة أساسية – لا يمتلكون أى مشروع محدد، ماعدا شعارهم الشهير" الإسلام

هو الحل" بكل ما فيه تبسيط وسذاجة سياسي، وفقر شديد فى المضمون الفكرى[1]. غير أن تلك السذاجة وذلك الفقر سيبقيان بحاجة إلى الكشف عنهما، من خلال نمط الاحتواء والمشاركة وأما العزل والرفض فسوف يؤديان إلى تقوية الظن بقدرات هذا التيار الفكرية والسياسية فى جانبه المعتدل، وإلى تبرير منطق العنف فى جانبه المتطرف.

ثانياً: وعلى الصعيد السياسي نحن بحاجة – كما يقول الأديب الكبير الراحل نجيب محفوظ – إلى التحرير الشامل، التحرير من جميع القيود والمعوقات فى الحياة السياسية، وأسلوب العمل، رؤية الأخلاق، ومنهج التفكير، نريد تحريراً كاملاً شد ما نتوق إليه، تحريرًا من الفساد والسلبية والبيروقراطية والقوانين الاستثنائية والأوثان الكاذبة، والشعارات الخاوية، تحريرًا من كل سوء، وانطلاقًا ثابتًا نحو إعادة البناء وتحدى الزمن[2].

وما أجمله الأديب الكبير الراحل فى مفهوم "التحرير الشامل" يمكن تفصيله فى إيجاز على أربعة محاور أساسية، تجسد المتطلبات الأساسية لتجاوز الثقافة السياسية التسلطية وكسر ملمح التوفيقية فى اتجاه الثقافة السياسية الديمقراطية اللازمة بدورها لإنجاز مشروع النهضة الوطنية، على النحو التالى:

أ- **إعمال مبدأ التعددية السياسية** بحسبانه التعبير المادى المباشر عن حرية التعبير، وعن حق تأسيس الجمعيات من بين سواها من الحقوق المدنية والسياسية، ثم بحسبانه تعبيراً ضمنيًّا عن إدارة كسر احتكار المجال السياسي من قبل فريق دون آخر، وتحويل السياسة إلى شأن عام، والعمل السياسي إلى حق عمومى، وغنى عن البيان أن البون شاسع بين تعددية سياسية شكلية تذهب إلى حد تفريخ الأحزاب بالعشرات وبين تعددية تحترم فيها السلطة حرمة هذا الحق، فلا تتدخل لهندسة مخلوقاتها الحزبية على مقتضى مشيئة "كن فيكون"[3].

وفى إطار تعدد الأحزاب القائم فى مصر، فإن الاستقرار يتطلب توفير قنوات التعبير السياسي للقوى والاتجاهات السياسية الموجودة فى المجتمع، فكلما عبر البناء السياسي عن البناء الاجتماعى ازدادت درجة الاستقرار وفرص التطور السلمى والمشروع، وبالعكس فكلما بعدت الهوة أو ازدادت درجة الاستقرار وفرص التطور السلمى والمشروع، وبالعكس فكلما بعدت الهوة أو ازدادت الشقة قلت هذه الفرص؛ لأن وجود هذه الهوة معناه أن هناك قوى وتيارات اجتماعية موجودة وفاعلة ولكن البناء السياسي لا يسمح لها بإمكانية التعبير الشرعى، ومن ثم احتمال أن تتجه إلى سراديب العمل السرى وقنوات النشاط غير المشروع، ومن ثم فإن أحد التحديات التى تواجه النظام السياسي

---

[1] – السيد يسين، مصر فى القرن الحادى والعشرين، مرجع سابق، ص ١٠٥.

[2] – نجيب محفوظ، حول التحرر والتقدم، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٦، ص ١١٩.

[3] – عبد الإله بلقزيز، نحن والنظام الديمقراطى، مجلة المستقبل العربى، اكتوبر ١٩٩٨، ص ٧٨.

المصرى، هى كيفية تمثيل التيارات السياسية القائمة جميعا كالتيارات الناصرى، والإسلامى والليبرالى فى حلبة الحياة السياسية؛ حتى يمكن للحوار الديمقراطى وللتفاعل الاجتماعى أن يأخذا مداهما"[1]. وهنا نطرح مطالب أربعة، تبدو ضرورية للمساهمة فى حفز وتنمية هذا التمثيل:

١- مطلب العودة إلى القائمة النسبية على مستوى الدوائر الواسعة، التى قد تمتد إلى حدود المحافظة الواحدة أو تقل عنها، ولكنها فى كل الأحوال تؤدى إلى تفكيك المكون القبلى فى السلوك التصويتى؛ لأنها بتوسيع الدائرة تضع كل مرشح أمام أطياف من الناخبين خارج قريته الصغيرة أو مركزه الانتخابى المحدود؛ حيث لا عائلات له ولا قرابات تتعصب له أو تمارس العنف باسمة يوم الاقتراع، وحيث لا يملك سوى الدعوة إلى نفسه بالحسنى فيما الناس خارج محيطه الواسع، مخيرون فى التصويت له أو لسواه. ناهيك عن ذلك، فإن القائمة النسبية هى قائمة حزبية بالضرورة والعمل من خلالها يذكى من دور وحضور الأحزاب على حساب المستقلين؛ إذ يجعل الدعاية الانتخابية والترويج السياسى تتم باسم برنامج حزبى، وليس لشخص المرشح اللهم على سبيل الاستثناء، وهو أمر يدفع إلى نقاش واسع حول الأحزاب القائمة ودورها وميولها وأهدافها، ويقود إلى تطوير الثقافة السياسية السائدة.

[1] - د. على الدين هلال، النظام السياسي المصرى أمام تحديات الثمانينات، مرجع سابق، ص ٣٤.

ناهيك عن أن القائمة النسبية، على مستوى الدائرة الكبيرة التى تضم عشرة مرشحين مثلا؛ لأنها تقوم على تراكم عدد الأصوات لا إهدارها فى الدائرة الضيقة، التى تتمحور حول عضوين فقط، إنما تضمن تمثيلاً مؤكدًا للأحزاب، فلو افترضنا أن حزبًا ما خسر فى خمسة دوائر انتخابية تقوم على الانتخاب الفردى لأنه فاز بنحو ١٠% فى كل دائرة ولم ينل الأغلبية المطلقة فى أى منها، فإن تجميع هذه الأصوات على صعيد الدوائر الخمس يمنحه الفوز النسبى ولو بمقعد واحد أو مقعدين من العشرة المخصصة للدائرة الواسعة، وهو نظام أثبت نجاحه عبر التجربة فى انتخابات عامى ١٩٨٤، ١٩٨٧.

٢- مطلب العودة إلى الإشراف القضائى الكامل على عملية الاقتراع، حسب قاعدة "قاضى لكل صندوق"، وهى القاعدة التى أثبتت جدواها وفاعليتها فى الانتخابات الماضية (٢٠٠٥)، التى أجريت على ثلاثة مراحل، وبدونها لم يكن ممكنًا تحقيق الإخوان لنحو ٢٠ % من المقاعد، وخصوصًا فى المرحلتين الأولى والثانية منها، حيث لم يفز الحزب الوطنى آنذاك سوى بنحو ٣٧ %، قبل أن يزداد التضييق فى المرحلة الثالثة، وقبل أن يضم إليه كل المستقلين فيما بعد لتزداد نسبته ٧٥ %. لقد ساق الحزب الحاكم للتراجع عن الإشراف القضائى الكامل حجتين غير ناجزتين فى الحقيقة: **أولاهما** تدعى بأن إشراف القضاء على العملية

الانتخابية يورطه فى السياسة، وهذا ما لا يليق بالقضاء، الذى يجب أن يسمو على السياسة. وتلك حجة غير مفهومة؛ لأن السياسة ليست عملية دنسة يجب الترفع عليها وإلا كان واجب الجميع ممارسة هذا الترفع، كما أن القضاة الذين يتحملون عبء العدالة بالتوسط بين الناس أنفسهم فى أروقة المحاكم، لن يضيرهم أبدًا بل يشرفهم أن يلعبوا الدور نفسه بين هؤلاء الناس جميعا (الشعب) وبين السلطة أو النظام الحاكم. وأما **الثانية**، فهى أن عدد القضاة لا يكفى ما كان يدعو إلى تقسيم الانتخابات على مراحل ثلاث، وهى حجة غير مقنعة سواء؛ لأن فكرة المراحل الانتخابية ليست غريبة على العديد من البلدان، أو لأن تحقيق العدالة السياسية، هو أمر لابد وأن يسمو على الاعتبارات العملية البسيطة وغير المعيقة فى الحقيقة.

وفى ظل غياب الإشراف القضائى، وهيمنة الدولة على اللجنة العليا الانتخابات، توالت أوجه القصور، التى دفعت إلى إصدار محكمة القضاء الإدارى إلى وقف الانتخابات فى عشرات الدوائر. وفى مواجهة تلك الأحكام، جاء الموقف السلبى المتوقع للجنة العليا ممثلاً فى تعطيل أحكام القضاء الإداري المصرى، من خلال التقدم باستشكالات لوقف تنفيذ أحكامه أمام محاكم مدنية عادية، وهو ما يخالف الدستور بحكم المحكمة الإدارية العليا، التى قضت فى حكم تاريخى قبل جولة الإعادة بيومين تقريبا بأن مثل هذه السلوكيات، التى تهدر أحكام القضاء الإداري أو تلتف عليه، إنما تشكك فى شرعية البرلمان القادم وتهدده بالبطلان.

٣- مطلب تجديد الجداول الانتخابية نفسها، وتنقيتها من المتوفين والمغتربين، ممن لا يصوتون واقعيًا، ولكن تبقى أسماؤهم مدرجة فى الجداول على نحو، يجعل من تزوير أصواتهم أمرًا ممكنًا تمامًا، ما يفرض تبنى الخيار العملى المطروح منذ سنوات بأن يتم التصويت، من خلال بطاقة الرقم القومى، وهى وثيقة مضمونة لا يمكن التلاعب فيها، بديلاً عن البطاقة الانتخابية العتيقة، وهو أمر كان سيحقق السرعة والسهولة لعملية الاقتراع إلى جانب تحقيق العدالة والنزاهة، ولكن لا الحكومة أرادت، ولا اللجنة العليا استجابت لأن الحزب الحاكم، بالضرورة، لم يرد.

٤- التراجع عن فكرة الكوتة النسائية، التى منحت للمرأة ٦٤ مقعدًا تمت إضافتها للمجلس الحالى، وقد نالها الحزب الوطنى كاملة تقريبًا. وناهيك عن غياب كوادر نسائية حقيقة تستطيع شغل مقاعد البرلمان عمليا، فإن الفكرة نفسها غير ديمقراطية، تفتح الباب على التمثيل السياسى الطائفى وتتيح للأقباط مثلاً أو الشباب أن يطالبوا بالمثل، ما يحيل النظام السياسى المصرى إلى نظام طائفى، يقوم على توزيع نسب فئوية وليس على الجاهزية السياسية أو القدرات البرلمانية، ومن ثم فإن هذه الكوتة لا تعدو أن تكون خطوة رجعية إلى الخلف وإن ارتدت ثوب التقدمية، وادعت بحق تمثيل المرأة

التى يكفيها أنها تملك، ولو نظريًّا، نفس الفرص المتاحة للرجل فى الترشيح والمنافسة.

ب- **إقرار مبدأ تداول السلطة**، وهو كناية عن فتح مجال السلطة أمام الحق فى الإدارة والتدبير من القوى، التى رشحها الفوز الانتخابى لإدارة النظام الحكومى؛ ذلك أن الديمقراطية ليست نصًّا دستوريًّا فحسب، وليست حقًّا فى التعبير، وحقًّا فى التنظيم، والتمثيل السياسى والمشاركة فحسب، بل هى أيضا وبالضرورة الحق فى إدارة السلطة، وهو حق يقرره الشعب بالإدارة الحرة المعبر عنها فى الانتخابات[1]، ويتصور الباحث أن هذا المبدأ هو المعيار الحاسم لقياس ديمقراطية النظم السياسية؛ حيث إن كل المقومات التى تسبقه من حرية التعبير والتعددية السياسية وحق التنظيم والتمثيل وغيرها لا تكفى سوى لتجاوز صيغة التسلطية، ليس لبلوغ الصيغة الديمقراطية؛ ذلك أن مجرد انتقال السلطة ولو لمرة واحدة بشكل سلمى بين قوتين أو حزبين سياسيين، يكون له أثر حاسم على درجة مشاركة وانتماء المواطنين، وعلى درجة شعورهم بالتحرر والفردية والقدرة على صياغة المجتمع، ومع ما لذلك من تأثير على قدرة المجتمع على السير فى اتجاه تطوره بشكل ديناميكى، غير خاضع للتحكمية، فيما يسمى أحيانا بالقصور الذاتى أى بمنطقه وتفاعلاته التلقائية غير الخاضعة لهيمنة جهة ما أو حزب ما أو غيره. وفى مصر، فإن إقرار هذا المبدأ سوف يستلزم الاتفاق على قواعد العمل، بخصوص عدة قضايا، أهمها[2]:

١- العلاقة بين الأغلبية وأحزاب المعارضة المنظمة قانونيًّا، والدور الذى لعبه أحزاب المعارضة فى إطار النظام.

٢- العلاقة بين جهاز الدولة وبين جماعات المعارضة غير المشروعة مثل الحركات الإسلامية السرية المختلفة وكيفية التعامل مع هذه التيارات والحركات.

جـ- **ضرورة تحرير المجتمع المدنى**: والمجتمع المدى هو نوع من المؤسسات، تنشأ من تبلور التفاعلات والعلاقات بين مختلف القوى الاجتماعية، محورها المركزى أنماط متباينة من التضامنات الخاصة، وتميز المجتمع السياسي عن المجتمع المدنى فى ناحيتى المركزية والرسمية، لا يؤثر فى الطبيعة المؤسسية للتنظيمات المدنية، فمؤسسات المجتمع المدنى شأنها شأن مختلف المؤسسات، تخضع لقواعد وآليات داخلية خاصة بها، ومن ثم فإن تكوينها كمؤسسات يستند إلى عدد من الأسس الجوهرية، أهمها[3]:

---

[1] - عبد الإله بلقزيز، نحن والنظام الديمقراطى، مرجع سابق، ص٧٨.

[2] - د. على الدين هلال، النظام السياسي المصرى أمام تحديات الثمانينيات مرجع سابق، ص. ص ٣٢-٣٣.

[3] - د. حسنين توفيق إبراهيم" بناء المجتمع المدنى: المؤشرات الكمية والكيفية" ورقة قدمت الى المجتمع المدنى فى الوطن العربى ودوره فى تحقيق الديمقراطية : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢ ص ٦٩.

١-الأساس الاقتصادي ويقصد به تحقيق درجة من التطور الاقتصادى والاجتماعى، فى ظل نظام اقتصادى يسمح بإشباع الأفراد لحاجاتهم الأساسية، بعيدًا عن تدخل الدولة من خلال المبادرات الفردية والنشاط الخاص، لأن التدخل فى هذا الميدان يقلص من إمكانية تكوين مجتمع مدنى مستقل عن الدولة.

٢-الأساس السياسي بمعنى الصيغة السياسية القائمة على حرية التعبير عن الآراء والمصالح لمختلف القوى الاجتماعية بطريقة سليمة ومنظمة.

٣-الأساس الإيديولوجى، ويشمل مجموعة القيم والأفكار والأيديولوجيات، التى تؤمن بها القوى الاجتماعية، سواء أكانت متوافقة مع أيديولوجية الدولة أم متعارضة معها.

٤-الأساس القانونى، ويراد به النظام القانونى للدولة، القائم على المساواة بين المواطنين فى الحقوق والحريات؛ بغض النظر عن انتمائهم العرقى أو الدينى أو المذهبى.

ومن قراءة أسس المجتمع المدنى، نجد أنها تقوم على علاقاتها مع النظام الديمقراطى على أساس التأثير المتبادل؛ فهى نتيجة لوجود هذا النظام من ناحية، وهى من ناحية أخرى ركيزة لتوطيد وترسيخ هذا النظام الديمقراطى، من خلال آليتين رئيسيتين، هما[١]:

- الاستقلال: حيث تنشأ على أساس العمل الطوعى للأفراد، المستند إلى المصالح والخصائص المشتركة، ومن ثم فهى ترتبط بالدولة بعلاقة عكسية لها المرونة والديناميكية، التى تمكنها من حماية المواطنين من تعسف سلطة الدولة.

- التكامل: حيث ينحو التفاعل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدنى؛ لأن يأخذ طابع التكاملية الوظيفية؛ إذ تتولى مؤسسات المجتمع المدنى عملية التعبير عن المصالح وبلورتها وتقديمها إلى المؤسسات الحكومية، التى تتولى عملية تحويلها وإنتاجها فى صيغة قرارات وسياسيات عامة.

ومن خلال الاستقلال والتكامل معًا، تعمل مؤسسات المجتمع المدنى كقنوات للمشاركة السياسية الواسعة، وهى إحدى المتطلبات الرئيسية لأى نظام ديمقراطى عمومًا، وللمشروع النهضوى المصرى بصفة خاصة؛ حيث الضرورة القصوى للفت نظر المجتمع إلى ما يجرى على أرض مصر من مشروعات قومية، ودفعهم للمشاركة فيها والاهتمام بها؛ حتى تكتسب قوة دفع ذاتية فى اتجاه بناء النهضة الوطنية، وهذه الضرورة القصوى يحبذها أمران[٢].

الأول: إننا إذ شئنا أن نسبر أطروحة المشروع النهضوى، فإن أكثر ما يلفت النظر هو ما تعبر

١- حسين علوان البيج، الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة، مجلة المستقبل العربى، عدد أكتوبر ١٩٩٨، ص ٩٨.

٢- د. محمد السيد سعيد، أحوال مصرية، المقدمة، العدد الأول، صيف ١٩٩٨.

عنه من التطلع لمناخ فكرى وسياسي، جديد قادر على إلهام الأجيال الجديدة والشابة وإعادة شحنها بالحماس، وحفز قدرتها على صنع حلمها الوطنى والمساهمة فى جعل هذا الحلم حقيقة، فالأجيال الشابة والجديدة – من هذا المنظور – قد ولدت ونشأت بعد انكسار المشروعات النهضوية الكبرى، وخاصة المشروع النهضوى الناصرى.

والثانى: أن الناس جميعاً على أرض مصر، تتشوق إلى إحداث قطيعة كاملة مع حالة خلخلة وتجريف وفراغ فكرى عانته طوال العقود الثلاثة الماضية، وقاست مما يتضمنه من ضياع حس الانتماء، والناس جميعًا على أرض مصر يتوقون إلى معايشة تلك الحالة الرائعة، التى تجعلهم ينصهرون وجدانيًّا فى تجربة وطنية متألقة ونضالية؛ لصنع مستقبل أفضل دون أن تفقدهم تفردهم أو تصادر حرياتهم، أو تقمع صور التعبير الإبداعية عن خصوصيتهم وهويتهم المتميزة.

ثالثًا: الصعيد الاقتصادى: ويمكن القول بأنه أصبح أقل الأبعاد الرئيسية الثلاثة فى الثقافة السياسية المصرية؛ إثارة للصراع وأكثرها حيازة للتوافق الذى ساعد على بنائه نجاح المراحل الأولية لبرنامج الإصلاح المالى، وبعض من مراحل التكيف الهيكلى كما تدل الشواهد، بل والشهادات الدولية خلال العامين الماضيين، وكما سلف القول، وبالطبع حدث هذا التوافق العام، على أرضية نموذج الاقتصاد المفتوح أو اقتصاد السوق الذى قصدت إليه مصر جديًّا فى التسعينيات، والذى بات يمثل من خلال نجاحات مراحله الأولية قاعدة مناسبة لانطلاق مصر الاقتصادى، غير أن الحقيقة المهمة، التى يجب التأكيد عليها هى أن نجاح هذه المراحل الأولية لا يعنى النجاح النهائى لبرنامج الإصلاح الاقتصادى؛ إذ إن أهم وأعقد جوانبه لم تتم بعد، وعلى رأسها عملية التخصيصية، التي تحوطها إشكالية كبيرة، كما أن مجرد إتمام هذه العملية المعقدة لا يعنى بالضرورة تحقيق الانطلاق الاقتصادى، اللهم إلا إذا توافرت القصدية الجدية، نحو هذا الهدف بأفضل السبل الممكنة، وفى ضوء الشروط التى تحوز القدر الأكبر من إجماع النخبة المصرية، والتى تعكسها فى الوقت ذاته الخبرات العالمية الناجحة، فيما يتعلق بالجوانب الاجتماعية والسياسية لعملية التحول التاريخى نحو اقتصاد السوق، والتى يمكن بلورتها حول أربعة شروط أساسية، هى[1]:

أ- **ضبط الآثار التوزيعية:** فمن الضرورى أن يدرك صانعو السياسة الاقتصادية أن أى برنامج للإصلاح الاقتصادى هو بمثابة مخطط يحدد شكل المجتمع فى المستقبل، وهو بكل تأكيد نوع من الهندسة الاجتماعية؛ لذلك لابد أن يتيقن صانعو السياسية الاقتصادية من نوع التنظيم الاجتماعى، الذى سينبثق عن البرنامج،

[1]- د. مصطفى كامل السيد، مقدمة كتاب الجوانب السياسية والاجتماعية للإصلاح الاقتصادي فى مصر، مجموعة باحثين، تحرير د. عالية المهدى، سلسلة قضايا التنمية، مركز دراسات وبحوث الدول النامية بجامعة القاهرة، ١٩٩٦.

هل يريدون مجتمعًا يتسم بتفاوت واسع في توزيع الدخول والثروات، أم يريدون مجتمعًا يتسم بالعدالة في توزيع الأصول الإنتاجية وعوائد استغلال هذه الأصول، وقد يرى البعض أن المجتمعات الرأسمالية تتسم بتفاوت واسع في توزيع الدخول والثروات، وهذا صحيح، غير أنه ليس من المقبول في هذه المجتمعات أن تتولد الدخول العالية والثروات، عن طريق أنشطة غير قانونية أو غير مشروعة، كما تفرض ضرائب عالية من أصحاب الدخول العالية، بل وعلى توريث الثروات الكبيرة، كما أن هذه المجتمعات لا تقبل أن يستخدم كبار المسئولين الحكوميين مناصبهم للإثراء؛ إذ يحاسب المسئول أيا كان على أى ثروة تراكمت لديه أثناء توليه المنصب العام، ولاشك أن فترات التحول الاقتصادى تفتح الباب واسعًا لتراكم الثروات بغير الطريق الإنتاجي، ولاشك أيضًا أن المجتمع المصرى لم يفعل شيئاً تقريبًا للاحتياط ضد هذه الآثار التوزيعية السلبية لبرنامج الإصلاح الاقتصادى.

ب- **الشفافية السياسية** فى عمل أجهزة الدولة، فيكون من الواضح للمواطنين جميعًا وللأطراف الاجتماعية من رجال أعمال وفلاحين وعمال، الأسباب التى حدت بالدولة إلى اتخاذ قرارات اقتصادية وسياسية معينة بل وآنية أيضًا، ولماذا تتم برامج الخصخصة على نحو معين، وأن تتوافر المعلومات عن جميع جوانب النشاط الاقتصادى، باعتبار أن هذه الشفافية ضرورة لتوافر الثقة فى أن الأوضاع الاقتصادية والسياسية قابلة للتنبؤ فى حدود تتحكم فيها السلطة القومية، وهى كذلك ضرورية لصناعة القرار الاقتصادى على أى مستوى، وهى قبل هذا كله أساسية؛ للتيقن من أن السياسة الاقتصادية يجرى صنعها وتنفيذها بروح عقلانية.

جـ- **فعالية المحاسبة السياسية والمجتمعية** وهو شرط متولد تلقائيًّا عن سابقه ومتمم له، ويقضى بإمكان محاسبة المسئولين عن نتائج أعمالهم فلا تستمر السياسات الخاطئة فى أى مجال، ويبقى المسئولون عنها فى مقاعد الحكم والسلطة، وأن يكون أساس هذه المحاسبة ليس فقط النزاهة والأمانة وعفة اليد واللسان، وإنما يكون فى حدود الإنجاز الذى قام به المسئول، سواء كان رئيسا للدولة أو للوزراء أو وزيرًا أو رئيسًا لشركة عامة، أو مديرًا لإحدى وحداتها، فالشفافية ثم المحاسبية بهذا المعنى هما ضرورتا تحقيق الكفاءة الاقتصادية، وتصحيح الأخطاء التى قد تقع فيها السياسة الاقتصادية، وللعدول عن المسار، الذى يثبت أنه لا يقود الاقتصاد والمجتمع على طريق النمو والاستقرار.

د- **الحفاظ على التوازن** بين الانفتاح على السوق الدولية، ومتطلبات الاستقلال الوطنى، حيث يثير الانفتاح على السوق الدولية مخاطر امتداد التقلبات فى هذه السوق إلى الاقتصاد الوطنى، وما يقترن بذلك من آثار اقتصادية واجتماعية مهمة، سواء تعلق الأمر بكساد أو انتعاش فى

الأسواق الدولية. ومن ناحية أخرى.. فإن تنفيذ هذه البرامج كان شرطًا لتعاون المؤسسات المالية الدولية ودعمها للاقتصاد المصرى، وقد أصبحت هذه المؤسسات ومعها الدول الرأسمالية المتقدمة هى الفاعل الرئيسي فى توجيه الاقتصاد العالمى، وليس من الحكمة قطع العلاقات مع المؤسسات المالية الدولية بدعوى أن توصياتها بالنسبة لإدارة الاقتصاد المصرى غير مقبولة، أو الدخول فى مجابهة معها دون حساب نتائج هذه المجابهة، ولكن ليس من المفروض كذلك الاستسلام لما تطرحه من توصيات، عندما تفتقر هذه التوصيات إلى منطق اقتصادى واضح، مثل: مطالبة صندوق النقد الدولى الحكومة المصرية بتخفيض قيمة الجنيه، أو مطالبة كل من الصندوق، والبنك الدولى الحكومة المصرية بالإسراع فى برامج الخصخصة دون حساب لقيمة الأصول، أو للقدرة الاستيعابية للسوق المصرية.. كذلك فإنه من المهم التفكير فى شروط الإدارة الناجحة؛ للتعامل مع كل هذه المتغيرات الجديدة، التى يحفل بها الاقتصاد الدولى بهدف ضمان أكبر قدر من الحرية لصانعى القرار الاقتصادى فى مصر، وتحقيق أقل قدر من الانكشاف للتقلبات السريعة فى السوق الدولية، وكذلك للتقليل من فرص استخدام ضائقة اقتصادية، تمر بها مصر لفرض شروط لا يقبلها المجتمع المصرى، سواء فى مجال إدارة شئونه الداخلية أو سياسته الخارجية.

ويمكن القول بأن تحقيق هذه الشروط الأربعة؛ باعتبارها محددات أساسية لنجاح برنامج الإصلاح الاقتصادى، والشرط الأخير على وجه الخصوص، لن يكون ممكنًا إلا من خلال الوعى بحقيقة مهمة، وهى أن جوهر نموذج اقتصاد السوق لا يعنى انسحاب الدولة من الميدان الاقتصادى على النحو، الذى تثيره الأدبيات الاقتصادية الكلاسيكية، ولكنه يعنى فقط التنازل عن التخطيط الشامل لصالح "التخطيط الاستراتيجي"؛ لأن السوق نفسها لا تستطيع أن تعمل وتقوم بدورها إلا فى ظل دولة قوية لها من الاحترام والهيبة ما يضمن فعالية السوق؛ فالسوق إذن ليس نموذجًا للفوضى، ولكنه نموذج للحرية الواعية المسئولة، التى تطلق طاقات الإبداع المجتمعية فى حقل الاقتصاد، على أسس عقلانية تلتزم بثوابت المجتمع المبدع وغاياته فى شتى الميادين.

خاتمة:

تحولات الثقافة المصرية فى ربع قرن!

ربع قرن هو متصل زمني له من الطول ما يصعب من تمحيصه؛ خاصة في زمن التحول الدافق نهاية القرن العشرين، ومفهوم كالثقافة به من التشابك خاصة لدى بلد كمصر، تتسم شخصيته الحضارية بالتركيب مما يجعله صعبًا على الفحص، غير أن الأمر قد يكون ممكنًا إذا فهم بحسبانه نظرة طائر محلق يهدف إلى نوع من تأمل يسعى إلى الشمول والإحاطة بالأنماط العامة، وليس وقفة باحث مدقق يمعن فى التفاصيل، وهنا يمكن تحديد ثلاث اتجاهات أساسية لتحولات الثقافة المصرية:

الأول: إيجابي وهو التوسع الكمى في حركة الإصدار الثقافي: فعلى سبيل المثال صدرت في العشرين عاما الماضية صحف الوفد والأحرار والشعب والعربي الناصري والأهالي، وغيرها من صحف حزبية أو مستقلة متنوعة ومتعاقبة بعضها استمر وبعضها توقف. كما أن عددًا من المجلات الثقافية قد صدر خاصة في السنوات الأخيرة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر مجلة "سطور"، التي تصدر عن دار نشر "سطور"، ومجلة "الفلسفة والعصر"، التي كان يصدرها المجلس الأعلى للثقافة، وتعد منبرًا للجدل الفكري والنظري الرفيع، وهناك أيضًا مجلة الكتب "وجهات نظر" التي باتت تتمتع بتقدير كبير لدى القارىء المثقف وتصدر عن "دار الشروق"، وكذلك جريدة القاهرة "الثقافية" التي تصدرها وزارة الثقافة كوريث لاسم دون مضمون "مجلة القاهرة"، التي توقف صدورها عن الهيئة العامة للكتاب، التي كانت تتمتع بوقار مشهود. وهناك أيضًا السلسلة غير الدورية "قضايا فكرية" والتى كانت تتمتع، حتى توقفت برحيل صاحبها الأستاذ محمود أمين العالم، بخصوبة نظرية كبيرة؛ فضلاً عن السلاسل العشر التي يصدرها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان وعلى رأسها "رواق عربي، ومبادرات فكرية، ومناظرات حقوق الإنسان وكراسات ابن رشد".

كما تجب الإشارة الى التوسع الهائل في إصدارات الهيئة العامة للكتاب والهيئة العامة لقصور الثقافة لسلاسل تراثية، وأدبية، وفكرية تستوعب الأجيال الثقافية الشابة، ونخص بالإشارة هنا المشروع القومي للترجمة، الذى قام على إصداره المجلس الأعلى للثقافة، قبل أن يتحول هو ذاته على (المجلس القومى للترجمة)، الذي يجسد أحد أهم الجسور الثقافية للتواصل مع الآخر. وباهتمام بالغ يجب التوقف عند مشروع مكتبة الأسرة، والذي يقدم عشرات السلاسل ومئات الآلاف من النسخ لآلاف من العناوين أعمالاً تراثية

وحديثة، مصرية وعالمية من عيون الفكر الإنساني.

ونذكر كذلك حركة النشر الصحفى التي يعبر عن ازدهارها تلك التوسعات الكبيرة في إصدارات الصحف، والمؤسسات القومية، على منوال ما يحدث في مؤسسات "دار التحرير"، و"أخبار اليوم"، وبالأخص في الأهرام التي قاربت نحو العشرين إصدارات بنهاية القرن العشرين. وكذلك صدور صحف جديدة سواء حزبية "كالوفد"، و"العربى الناصرى"، و"الأحرار"، و"التجمع"، و"الكرامة"، وغيرها. أو مستقلة أسبوعية ثم يومية على منوال "الدستور"، و"الفجر"، و"صوت الأمة"، وخصوصا صحيفتي "المصرى اليوم"، و"الشروق" اللتين تتمعان بمستوى مهنى متميز، ودرجة عالية من المصداقية. ناهيك عن عشرات الصحف الأخرى الأقل توزيعًا أو مصداقية.

والاتجاه الثانى: أيضًا إيجابي، ونعني به تزايد القدرة على الاتصال والتواصل مع العالم ومع الداخل بفضل الطفرة الإعلامية الكمية، التى حدثت فى العقدين الماضيين، وغيرت كثيرًا فى البنية الإعلامية المصرية؛ خاصة بعد إطلاق القمرين الصناعيين نيل سات ١٠١ و ١٠٢، ثم افتتاح مدينة الإنتاج الإعلامي بقدراتها الكبيرة؛ الأمر الذى أسهم فى زيادة القدرة على الإنتاج الفنى من ناحية وزيادة القدرة على بثه مع المواد الأخرى الثقافية من ناحية أخرى، عبر الكثير من القنوات التليفزيونية. ونؤكد فى هذا السياق على أهمية القنوات الفضائية المستقلة، والتى تمثل ظاهرة موازية ومكملة للصحف المستقلة، تعكس مناخ الحرية الإعلامية المتنامى عبر الكثير من برامجها الحوارية المباشرة على الهواء، رغم أى تحفظات قد يلاحظها البعض على بعض هذه البرامج، ورغم الحديث كذلك عن دورها النفعى المرسوم بهدف تحقيق نوع من التفريغ المجتمعِي / النفسى للاحتقانات، التى قد تثيرها السياسة المليّة لدى الناس؛ أى قيامها بدور البديل للحرية السياسية بدلاً من أن تكون انعكاسا واقعيا لها.

وإن كان ثمة تحفظ على هذه الطفرة الإعلامية الكمية، فهو أنها لم تنتج طفرة موازية على المستوى الكيفى؛ ربما لأن دخول مصر عصر الفضاء لم يمر عبر بوابة التصنيع بما تتطلبه من معارف ومهارات حديثة علمية وتكنولوجية وخبرات وكفاءات تنظيمية وإدارية، يؤدى توافرها ثم تفاعلها مع البيئة الثقافية الحاضنة لها إلى نقلة نوعية نحو الكفاءة والامتياز، بل اعتمد على مجرد تمويل وشراء التكنولوجيا الفضائية؛ فظلت غريبة عن محيطها عاجزة عن التأثير الجذرى فى أداء العنصر البشرى المتعامل معها، الذى يظل مستخدماً لها وليس صانعاً.

أما **الاتجاه الثالث** فسلبى نحو أنماط ثلاثة تخللت أو تفاقمت فى الثقافة المصرية، وأفقدت نمط الحياة المصرى بعض أبرز مكوناته إلى درجة صارت، تدفع به نحو الاضطراب وفقدان حس الاتجاه نحو التمدين والنهوض المستقبلى:

أولها: نمط بدائى من التدين يقوم على الغلظة ورفض الأخر لدرجة أن يستبيح وجوده أحياناً، أخذ ينمو على حساب النموذج المصرى

الكلاسيكي "المتسامح" في التدين. وبينما كان هذا الأخير نبتاً طبيعيًّا وموروثاً تاريخيًّا للوسطية الإسلامية، كما فهمتها ومارستها وجسدتها الشخصية المصرية عبر القرون، فإن النمط البدائي الوافد أو المستحدث قد استند إلى أبرز نزعات التشدد الإسلامي الفقهي / الحنبلي، والسياسي / الخوارجي، المستلهم لتقاليد الصحراء العربية السابقة على الإسلام.

والمشكلة الحقيقية هي أن هذا النمط؛ إذ يحتفي بالشكل فإنه يغيب المضمون، وهنا أصبحنا بصدد مفارقة كبرى وهي سيادة الرموز الدينية، وطغيان الشكل الديني على وقائع اجتماعنا الإسلامي، خصوصًا على صعيد الزي لدى النساء (حجاب، ونقاب)، ولدى الرجال (جلباب أبيض، وبنطال، ولحية مرسلة)، وكذلك على صعيد السلوك اليومي (كيفية دخول المسجد، والخروج منه، وكذلك دورات المياه، ورفض السلام باليد عند المرأة .. الخ) ، فيما تتوارى قيم إتقان العمل، والتفاني في خدمة الناس حقًّا، ويكاد يختفي الذوق الصحيح في التعامل اليومي؛ بدءًا من تسارع واحتكاك السيارات في الشارع وتصايح أصحابها غضبًا وسبًّا، إلى عدم احترام الكبير أو المرأة في المواصلات العامة، إلى اختفاء نزعة التراحم بين الناس، كما تتبدى في جشع التجار عند تعاطيهم مع قضية الأسعار، وغير ذلك الكثير من المظاهر التي تبرز الاحتفاء بالشكل مع غياب المضمون، وهو انحراف حقيقي وعميق عن الروح الإسلامي خصوصا، وعن الأخلاقية الدينية عمومًا. وهكذا تندفع مصر نحو حالة إنشطار ثقافي، عميق على مستويات عدة إلى مرجعيتين، أو ما يكاد يشبه الثقافتين تبدأ في المجتمع على مستوى الزى والسلوك والتقاليد، وتنتهي في قلب النظام السياسي؛ إذ تثير هواجسه في الاستمرار وقلقة على الوجود فتفرض عليه أو تبرر لديه "مزاجاً انغلاقيًّا" نال من حجم التمثيل السياسي للمعارضة، وصار ضاغطًا على حدود الحرية وأفقها المستقبلي.

وثانيها : نمط فج للثراء غير المرتبط بعطاء علمي أو إنتاج اقتصادي أو إبداع ثقافي، وإنما بنوع من المضاربة المالية أو الاحتكار الاقتصادي خاصة في القطاع الخدمي أو حتى بنوع من الفساد والغش التجاري، وأيضاً الاستسهال في تحقيق الأرباح بالوكالة للصناعات والشركات الأجنبية واللعب على فوارق الأسعار والعملات في السوق المصري، بدلاً من محاولات النهوض بدور حقيقي في تصنيع مصر ودعم اقتصادها الوطني. كما أن الجريمة الاقتصادية المرتبطة بالاقتراض والهروب إلى الخارج وسرقة أموال القطاع المصرفي أصبحت ملمحاً بارزاً في خريطة الجريمة المصرية. ويرجع ذلك -في الأغلب الأعم- إلى حقيقة أن مصر في هذه الفترة، الممتدة لربع القرن، شهدت مزاجاً انفتاحيًّا واضحاً على الصعيد الاقتصادي، وانغلاقيًّا على صعيد المزاج السياسي، حيث كان يتم تهميش المعارضة في البرلمان وفي الساحة السياسية، بينما كانت القبضة تخف على الاقتصاد المصري بالنزوع إلى الخصخصة واقتصاد السوق، وتخفيف إجراءات الاستثمار والتصدير والتوسع في منح الخدمات

للمستثمرين المصريين والسماح المتزايد بتملك غير المصريين من العرب والأجانب للأرض والعقارات. هذا النمط من الثراء، بدأ في السبعينيات، ولكنه تنامى في بعض جوانبه إبان التسعينيات، وانتعش في أجواء الخصخصة والتوسعات الخدمية؛ لينتج سلوكيات اجتماعية شاذة على رأسها البذخ الشديد في حفلات الزواج والملاهي والإنفاق المظهري الذي يعكسه في أعلى مظاهره نموذج الساحل الشمالي والأنانية الشديدة، التي تحول بين هؤلاء الأثرياء وخدمة مجتمعاتهم على منوال أثرياء الزمن السالف، اللهم فيما ندر.

أما ثالثها: فهو نمط سلبي للقدوة والمثال الاجتماعي أخذ يتنامى منحرفاً بالمزاج العام المصري؛ خاصة لدى الشباب والمراهقين، الذين هم على أعتاب مرحلة الاختيار والعمل إلى نماذج الإبهار بديلاً عن نماذج القيمة، التي كان قد تعارف عليها المجتمع قبل ذلك واعتبرها بعض معتقداته الراسخة، حيث كان حلم الطفل والصبي مثلاً أن يكون ضابطا بالجيش مدافعاً عن الوطن، أو طبيباً كبيراً يضع علمه في مواجهة آلام الناس، أو كاتباً يسير على درب طه حسين أو العقاد بقرائه ومريديه. وفي وقت من الأوقات كان العمل بالسد العالي مثالاً بارزاً ورمزاً للتحدي السياسي والعلمي الحافز؛ لدراسة الهندسة لدى جيل كامل من الشباب. هذه النماذج الملهمة جميعها سقطت الآن أمام حلم احتراف الكرة لتقاضي الملايين سنويًا، والتمتع بالشهرة مع تجاوب الجماهير الجنوني معهم. وكذلك أمام رغبة الغناء الحارقة، بغض النظر عن طبيعة الصوت أو طبقته تحقيقاً لحلم الثراء السريع نفسه، والشهرة الواسعة ذاتها، لا إثراء الفن أو تكريس القيمة.

هذا النمط الجديد السلبي للقدوة يسهم في إنتاجه مع الإعلام الردئ، ذلك التيار المسمى بالشبابي في الفن برافديه سواء الأغنية الشبابية – على خطأ التسمية – أو للسينما الشبابية القائمة على مجرد الإضحاك.

ففي السينما يتنازل عن كثير من القيم الجوهرية التي يعتنقها المجتمع، ومن ثم عن كثير من نماذجه الملهمة إنسانيًا وأخلاقيًا؛ ليعج بكل ما هو عادي بل ويحتفي بالنقص الإنساني حتى في الشكل، حيث يعتمد بعض المضحكين على غرابة أشكالهم أو ملابسهم وقدرتها على إثارة السخرية فيما يسميه بعض النقاد بـ "كوميديا العاهات" التي ربما سعد به الجمهور؛ ليس لأنها تجسد قيمة جوهرية أو مثالاً ملهماً، بل لأنها تزيد الأمل في الثراء أو النجاح السريع بطرق غير مألوفة لا تتطلب الكفاح والاجتهاد، بقدر ما تتوقف على المغامرة والحظ أو يبرر لديهم على الأقل حالات الكسل والإحباط والنقص التي يعيشونها. وعبوراً للجسر من الريحاني بسخريته الاجتماعية اللاذعة والوجودية العميقة إلى اللمبي "محمد سعد"، تسقط معالم القدوة في الفن لتتشوه في المجتمع، ويصير حلم الثراء لا المعرفة والانتهازية لا التضحية هو الموجه لسلوكيات جيل كامل، نحو كل ما هو أناني وفردي، وبعيد عن كل ما هو وطني وإنساني، اللهم فيما ندر.

أما في الغناء فنجد طقسًا فنيًّا جديدًا، منذ الثمانينيات، أخذ يحتل ساحة الغناء بديلاً للطقس

الفنى المتسامى لدى رواد حداثتنا الفنيــة، تمــت تسميته فى طوره الأول بـــ "**الأغنيــة الــشبابية**"، وهى تسمية خاطئة لأنها تستمد منطقها من معيار جيلى لا فنى يقع خارج العملية الإبداعية، وربمــا كان الأوفق تسميتها بالأغنيــة الــصاخبة، التــى شهدت ركض المطرب علــى خــشبة المــسرح ورقص الجمهور فى قاعاته وبين مقاعده. وفــى طوره الثانى بـــ "**أغنية الفيديو كليــب**"، والتــى يمكن تسميتها أيضًا بـــ "الأغنية الراقصة"، التــى جعلت من الحركة الإيقاعية بل والرقص الشرقى، مع الإخراج السينمائى جزءًا مركزيًا من الأغنيـــة يصعب تذوقها دونه. ثم كان التحول الثالث نحــو "**الأغنية العارية**"، التى تقوم على دمج واضح بين الفن الحداثى وفن أماكن اللهو، وتــستدعى عــالم ومثل الكبارية الراقص فى لوحات تعبيرية راقصة تشاهد ولا تسمع.

وما بين هذه الأطوار الــثلاث تــم تقــويض "المسرح التقليدى"؛ باعتباره الأساس المكانى للفن الحداثى، والذى كان المطرب "الفنان" قد أعتبــره المنبر الأساسي لإعلان رسالته الفنية. ثم تقويض المكونات الفكرية والجمالية لهذه الرســالة نفــسها أمام زحف لغة الشارع، التى فرضت نفسها حتى على مسميات أغنياته من قبيل "قم أقــف وأنــت بتكلمنى" و"هاتلى حد كبير أكلمه" و"بحبك ياحمار" وغيرها من الأعمال التى تختلف اختلافًا واســعًا بين مصادر إنتاجها، أو قنوات ترويجها، ولكنهــا تتفق فى ملمحين أساسيتيْن يؤسسان لنمط جديد من النشوة الفنية، لا يعتمد معيار الصدق الفنى الحداثى القائم على إبداع قيم عقلية ووجدانيــة وجماليــة، ولكن معيار آخر هو التــشظى الفنـــى مــا بعــد الحداثى؛

الملمح الأول: ذبول قيمــة المطــرب ودوره الذى يتراجع من موقع "المبدع" النهائى للرســالة الفنية، إلى موقع "المنظم" للطقس الفنـــى، والــذى لا فضل له إلا الإعلان، بــصعوده إلـــى خــشبة المسرح، عن جاهزية المكان، حيث يبدأ الطقــس وينهمك الجمهور فى دوره الراقص، متجاوبًا مــع حضور المنظم وصانعًا لنشوته الفنيــة الخاصــة، دونما انتظار لتلقيها. يلى ذلــك قيــام "المطــرب المنظم" بتلقى التهنئة على دوره المحدود، بغــض النظر عن جمال اللحن، أو صــدق الكلمــات، أو طبيعة الصوت، حيث صار المعيار تنظيميًّا لا فنيًّا.

والملمح الثانى: بروز دور الجمهور كمشارك أساسى فى الطقس الفنى، تتحقق نشوته بنجاحه فى إنزال المطرب المنظم من موقعه المتعالى"كفنــان حامل للقيمة"، إلى موقع "الشريك العادى" فى طقس أشبه بحفلات الزار الجماعى، التى يستطيع فيهــا كل فرد التعبير بحرية ملموســة عــن هواجــسه وآلامه الإنسانية، أو أشواقه العاطفية المحرومــة، أو حتى عن خواء روحى يشعر به لدوافع ثقافيــة أو سياسية، ولكنه لا يرغب فى أن يتحاور حولها موضوعيا إما ليأسه من إمكانية حلها، وإما للتعبير عن احتجاجه على السلطة الــسياسية والأخلاقيــة المولدة لها، ولذا فليس غريبًا أن يكون الشباب فى سن المراهقة أو أكبر قليلا هو العمــود الفقــرى لجمهور هذا الطقس الفنى حيث المرحلة العمرية، والظرف السياسى جميعها عوامل، تحــرك لديــه

ملكة التمرد على كل سلطة أخلاقية أو فكرية، بل وعلى الحضور الموضوعى للعقل ذاته.

ثم كان التطور الأخطر متمثلا فى ذلك الاختلاط العبثى بين مطربى الأفراح والفنادق، وأماكن اللهو الذين طالما اعتبروا مطربى مناسبات وجمهور خاص، وبين مطربى وجمهور التيار "العام"، فإذا بالمطرب يبدأ ليلته فى مسرح وأمام جمهور عام، وينهيها فى فرح أو ملهى ليلى مع جمهور خاص، وهو التطور الذى كسر دوائر النقد الفنى، وفتح الباب أمام علاقة مباشرة بين الجمهور وبين كل من لديه القدرة على رفع "عقيرته"؛ ليتحول إلى ظاهرة رائجة بالمعايير التجارية التى تكاد ترتبط بعلاقة عكسية مع المعايير الفنية والذوق السليم، وهو ما يبرر وصف وضعية الفن العربى راهنا بـ "الأزمة"؛ إذ يتآكل ما يمكن تسميته بـ "التيار الرئيسى"، الذى كانت تقوم على إنتاجه المؤسسات الحديثة المرتبطة بالثقافة "العالمة" على منوال معهدى الكونسرفتوار، والموسيقى العربية، ودار الأوبرا المصرية وحتى الإنتاج الكلاسيكى للإذاعة والتليفزيون، كما تسهم فى ترويجه مهرجانات جرش، وقرطاج، وبيروت، والقاهرة، وذلك أمام التيار الجديد/ الراقص/ العارى، الذى تساهم فى ترويجه الفضائيات التجارية، وأماكن اللهو الليلى، ويكاد يتحول الآن إلى النغمة الأساسية فى الفن العربى، وتلك كارثة ثقافية، وليس فقط فنية، لمثل الحداثة العربية.

فى هذا السياق، تكمن أزمة مصر الحقيقية فى ثلث القرن الأخير بالذات متجسدة فى دفق التحولات الصاخبة، تلك التى خرجت بالشخصية المصرية عن دائرة الصمت، ولكن دون أن تبلغ بها دائرة الفعل؛ فأوقعتها فى دائرة التوتر؛ لأنها خرجت بها عن ما يمكن تسميته صورة التكوين الثقافى "الاستيعابي" الذى طالما جسدته، ولم تبلغ بها صورة التكوين الثقافى "الحافز" المطلوب لنهضتها. الصورة الأولى "**الاستيعابية**" تجسد حالة التكوين، القادر على إشباع حاجات النفس البشرية حفاظًا على توازنها ودعما لقدرتها على التعايش مع أنواء وحوادث زمانها؛ إذ تتغذى هذه الصورة على العديد من القيم الراسخة التى استوحتها مصر من طبقات تاريخها المتراكمة والإيمان المستمر لديها بالعقائد الدينية؛ خصوصًا المسيحية والإسلام، حيث تولد هذه المقومات جميعهاً القدرة على الشعور باستمرار الوجود، حتى فى أصعب الظروف ومن ثم فهى تسهل عملية استيعاب الضغوط ودرء المخاطر. وأما الصورة الثانية "**الحافزة**"، فتكشف عن نفسها فى امتلاك الوعى العلمى والمهارات البحثية والقدرات التكنولوجية والخبرات التنظيمية، وأيضاً فى امتلاك أخلاقيات العمل كالدقة، والالتزام والتفانى والنظام وغيرها من الأخلاقيات، والمهارات الموشاة بفضائل الكفاح المدنى والمشاركة السياسية والنضال الوطنى، وهذه جميعاً مقومات صناعة التقدم فى العالم المعاصر، والتى تقترب كثيراً من مفهوم التنمية البشرية التى تحتل مصر على مقياسها موقعاً متأخراً، يعوق حركتها نحو النهوض الحضارى عموماً والتحرر السياسى خصوصًا.

المؤلف فى سطور

الاسم: صلاح سالم

- تخرج فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ــ جامعة القاهرة ــ ١٩٩٢م.
- يعمل مساعدا لرئيس تحرير "الأهرام" ومشرفا على "صفحة الفكر" بعدد الجمعة.
- تنشر مقالاته بصحف ومجلات مصرية وعربية عدة، أبرزها: صحيفة "الحياة" اللندنية، ومجلات "العربى" الكويتى، و"التسامح" العمانية، و"شئون عربية".

الجوائز

١- حصل على "**جائزة العلوم السياسية**" من المجلس الأعلى للثقافة بجمهورية مصر العربية، عام ١٩٩٩م كصاحب أفضل بحث على مستوى الجمهورية، فى موضوع "الثقافة السياسية والنهضة الوطنية فى مصر".

٢- كما حصل على "**جائزة الصحافة السياسية العربية**" من الاتحاد العام للصحافيين العرب، ونادى دبى للصحافة، عام ٢٠٠١م عن مجموع مقالاته لعام ٢٠٠٠، والتى كتبها دفاعا عن المؤرخ البريطانى "دافيد إيرفنج"، الذى كان معرضًا آنذاك للمحاكمة أمام المحكمة العسكرية البريطانية بتهمة معاداة السامية، بداعى تقليله من حجم جريمة الهولوكوست فى حق اليهود، والتى تم استثناؤها من الروح النقدية للعقل الأوروبى، الذى صاغته شكية ديكارت، وتجريبية بيكون.

٣- وأيضًا على "**جائزة الدولة التشجيعية فى العلوم الاقتصادية والقانونية**"، فرع العلاقات الدولية، عام ٢٠٠٣م. وقد نالها الكاتب عن كتابه "تحولات الهوية والعلاقات العربية التركية" الصادر عام ١٩٩٩م، عن معهد البحوث والدراسات العربية، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. والذى رصد فيه تحولات العلاقة بين العرب وتركيا من منظور الجدل حول الهوية الحضارية - والذى لم يتوقف منذ ثلاثة أرباع القرن - حول رؤية تركيا لموقعها الحضارى بين الشرق والغرب.

٤- كما حصل - مرة أخرى - على "**جائزة الصحافة السياسية العربية**" من إتحاد الصحافيين العرب، ونادى دبى للصحافة، فى عام ٢٠٠٥ م، عن مجموع مقالاته لعام ٢٠٠٤، والتى دعا فيها العالم العربى إلى ضرورة تجاوز صدمة احتلال العراق، واستعادة توازنه عبر ابتعاث كل بؤر الفعل التاريخى والإستراتيجي لديه، وكذلك عبر الحوار مع إيران، والتفاهم مع تركيا لإقامة

تحالف جيوسياسي / حضاري لاستعادة العراق، وإيقاف عملية التفتيت العرقي والمذهبي المتنامية في الجسد العربي.

٥- وحصل أخيرًا على "**جائزة مبارك للدراسات الإسلامية**) للعام الحالي ٢٠٠٩م، والتي أقيمت بإشراف من المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بجمهورية مصر العربية، تحت عنوان (العطاء الإنساني للحضارة الإسلامية)، وقد نالها عن كتابه (كونية الإسلام رؤية للوجود والمعرفة والآخر).

المؤلفات

صدر له ستة عشر مؤلفا تمتد فضاءاتها المعرفية بين العلاقات الدولية، والفكر السياسي / العربي، والفكر الديني / الإسلامي، على النحو التالي:

١- "تجليات العقل السياسي ومستقبل النظام العربي" عن دار قباء، بالقاهرة، ١٩٩٨م.

٢- "تحولات الهوية والعلاقات العربية - التركية" عن معهد البحوث العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عام ٢٠٠٠م، وهو الكتاب الذي حاز جائزة الدولة التشجيعية.

٣- "وعي الإنسانية العربية بالذات والآخر" أيضا عن معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عام ٢٠٠٢م.

٤- "المستقبلات البديلة للنظام العالمي: آليات التحول التاريخي، وخطاب تغيير العالم "عن المكتبة الأكاديمية، ضمن سلسلة المستقبليات، القاهرة عام ٢٠٠٣م.

٥- "الإسلام والغرب .. بين عقد الحضارة ونزعات الهيمنة"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة ، ٢٠٠٤م.

٦- "عن العولمة.. التاريخ، والبنية، والمستقبل"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبليات، ٢٠٠٥م.

٧- "الصراع بين الصهيونية والقومية العربية"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبليات، ٢٠٠٦.

٨- "العرب .. والصراع الدولي"، معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، عام ٢٠٠٦م.

٩- "التفكير السياسي العربي"، المجلس الأعلى للثقافة، بجمهورية مصر العربية، ٢٠٠٦م.

١٠- "تجليات الإسلام المعاصر"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبليات، ٢٠٠٧م.

١١- "الجهاد في الإسلام"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبليات، ٢٠٠٨م.

١٢- "محمد نبي الإنسانية"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١٣- "كونية الإسلام .. رؤية للوجود والمعرفة والآخر"، الصادر عن مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، ٢٠٠٨م.

١٤- "حوار الأديان .. رؤية إسلامية" الصادر عن المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبليات، ٢٠٠٩م.

١٥- "مغزى العقلانية الإسلامية"، الصادر عن المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن السلسلة العلمية، ٢٠١٠م.

١٦- "المشترك التوحيدى والضمير الإنسانى"، الصادر عن مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠١٠م.

تحت النشر

١ـ "دين الإنسانية: من التوحيد إلى العالمية"، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الأهرام، القاهرة.

٢ـ "عبقرية الإسلام: من الإيمان العقلانى إلى العقلانية المؤمنة"، مركز الإمارات للدراسات الإستراتيجية والمستقبلية، أبو ظبى.

٣ ـ "نبى الرحمة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

ت: ٣٧٤٢٥٥٦٩ ـ م: ٠١٠٥٢٤٢٨٨٥
E.mail: salahmsalem@hotmail.com